الأمانة العامة لدور وهيئات الإفتاء في العالم
General Secretariat for Fatwa Authorities Worldwide

المعلمة المصرية للعلوم الإفتائية

المجلد الثاني والسبعون

الفتوى والإلحاد

إعداد

إدارة الأبحاث والدراسات الإفتائية
الأمانة العامة لدور وهيئات
الإفتاء في العالم

تقديم

فضيلة الأستاذ الدكتور
شوقي إبراهيم علام

١

١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م

الطبعة الأولى
رقم الإيداع:
الترقيم الدولي:

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإنَّ العلاقة بين الإفتاء وواقع المسلمين هو علاقة الشيء بمكوَّن من مكوناته، وركن ركين من أركانه، ذلك أن الإفتاء صناعة تتكون أولًا وبشكل رئيس من فهم النص الشريف -الكتاب والسنة- بالإضافة إلى باقي الأدلة التي عرضها علم أصول الفقه، ثم يأتي الواقع والذي يتَّصف بالتغير الطارئ على الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، فكانت دراسة هذا الواقع وفهمه من جميع جوانبه من أوجب الواجبات وآكدها.

وكما أن المؤسسات الإفتائية دورها بيان الأحكام الشرعية التي تتعلق بهذا الواقع وما يطرأ عليه من تغير، كذلك من دورها تقرير المشاكل والأزمات التي تطرأ عليه، والمشاركة بشكل فعال في مناهضة السلوكيات الخاطئة، أو مجابهة الأفكار والأطروحات الشاذة كأطروحات الإرهابيين خوارج العصر، وكذلك أطروحات الإلحاد والملحدين.

وقد برزت في الآونة الأخيرة ظاهرة الإلحاد خاصة مع ظهور الفكر المتطرف والمتشدد من قبل الجماعات الإرهابية، فكان من القيام بالأمانة العلمية والدينية تجاه المسلمين زيادة الجهود في دفع هذه الأطروحات، وبيان الواقع الخاص بالإلحاد لمن يتم تأهيله للقيام بأمانة الإفتاء.

وسيكون هذا البحث قائمًا بداية على التعريف بالإلحاد، ثم التأريخ له سواء عند العرب أو عند الغرب، ثم الكلام على أنواعه، ومن خلال هذه الأنواع ننطلق إلى عرض شبهات الملحدين والتي نقسمها لشبهات عامة، وشبهات خاصة.

وقبل الولوج في بيان الإلحاد وتعريفه وتاريخه وأسبابه إلى غير ذلك مما يتضمنه هذا البحث، نقدم مقدمة حول الإفتاء، وجهود دار الإفتاء المصرية في رصد الإلحاد في السنوات الماضية.

تعريفُ الفتوى في اللُّغة والاصطلاح

تعريفها لغةً

يأتي تعريف الفتوى في اللُّغة بمعنى الإجابة عن السُّؤال، وهي كما في تاج العروس تأتي بفتح الفاء وبضمها، وهذا الضم في الفاء يُدخلُ معه كلمة الفُتيا، يقول الزَّبيدي: «وأفتاه الفقيه في الأمرِ الذي يَشكُلُ: أبانه له. ويُقال: أفتيتُ فلانًا في رؤيا رآها: إذا عبرتُها له. وأفتيتُه في مسألةٍ: إذا أجبتُه عنها... والفُتيا والفتوى بضمهما وتُفتح أي الأخيرة»[١]. فقد جاء معناها في سياق توضيح المُشكلاتِ أو الإجابة عن السؤال. ويقول: «وتجمع -أي الفتوى- على فتاوي بكسر الواو على الأصل، وقيل: يجوز الفتح على التخفيف».

وقد ورد معناها في لسان العرب، يقول ابن منظور: «وأفتاه في الأمر: أبانَه له. وأفتى الرجل في المسألة واستفتيتُه فيها فأفتاني إفتاء. وفُتًى وفتوى: اسمان يُوضعان موضع الإفتاء. ويقال: أفتيت فلانًا رؤيا رآها إذا عبرتُها له، وأفتيته في مسألته إذا أجبته عنها»[٢]. وهي هنا أيضًا جاءت على نفس المعنى الوارد عند الزبيدي مع بيان أن كلمتي الفُتَى والفتوى يحلانِ محلَّ الإفتاء، ثم إنَّه يبين المقصود من قوله تعالى: {يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ}.

ولا شك أن هذا الإفتاء الذي يُوضِّحه ابن منظور يتعلق به الحكم أو يبين الحكم، وهذا ما يبينه ابن فارس بقوله: «الفاء والتَّاء والحرف المعتل أصلانِ: أحدهما يدلُّ على طَرَاوة وجِدَّة، والآخرة على تبيينِ حكم»، ثم يقول: «والأصل الآخر الفُتيا. يقال: أفتى الفقيه في المسألةِ، إذا بيَّن حكمَها. واستفتَيت، إذا سألتَ عن الحكم، قال الله تعالى: {يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِ} [النساء: ١٧٦]، ويقال: منه فَتْوى وفُتْيا»[٣].

(١) تاج العروس (باب الياء فصل الفاء مع التاء) تأليف: المرتضى الزبيدي- تحقيق: مجموعة من المحققين- وزارة الإعلام بالكويت.

(٢) لسا ن العرب، مادة (ف.ت.ي) تأليف: ابن منظور- دار صادر.

(٣) معجم مقاييس اللغة، مادة (فتي) تأليف: ابن فارس- تحقيق: عبد السلام هارون- دار الفكر.

وما ذكره ابن فارس هو توضيح المعنى الدلالي لتعريف الكلمة، وتعلقها بالفقيه في توجيه السؤال له ثم إجابته عنه؛ لأن الفتوى غالبًا تتعلق بالأحكام الشرعية التي يُصدرُها الفقيهُ أو يُعبِّر عنها، فهي إمَّا تعبير وتوضيح أو إجابة عن سؤال موجَّه لمَنْ يحق منه الفتوى، وهذا ما ذكره الراغب الأصفهاني في مفرداته حيث قال: «والفُتيا والفَتوى: الجواب عما يُشكل من الأحكامِ، ويقال: استفتيتُه فأفتاني بكذا»[١].

ولعل الجواب عما يشكل الذي ذكره الراغب يعد تخصيصًا منه في تعريف الفتوى، وكذلك فإن الإجابة عن السؤال تعدُّ هي الأصل في قضية الفتوى، يقول الإمام ابن حجر العسقلاني: «فتيا أصله السؤال، ثم سمي الجواب به»[٢]. وهذا أيضًا ما فسَّره القرطبي رحمه الله في قوله تعالى: {فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَهُمۡ أَشَدُّ خَلۡقًا أَم مَّنۡ خَلَقۡنَآ}. يقول في قوله تعالى: {فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ} «أي: سَلْهم»[٣]. ومن خلال ما سبق من تعريفات في المعاجم يمكننا القول: إنه «يبدو من معاجم اللغة أن الفتيا والفتوى (بالضم) والفتوى (بالفتح) كلمات متقاربة بها يتبين المشكل من الأحكام»[٤].

وقضية تعريف الفتوى بالتعريف اللغوي على أنها الجواب عما يشكل من الأحكام، أو التعبير وطلب الاستيضاح أو إجابة السائل بشكل عام قد جاءت في القرآن الكريم، قال تعالى: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ أَفۡتُونِي فِي رُءۡيَٰيَ إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ} يقول السمين الحلبي: «أي: تعبرون الرؤيا»[٥]. فالفتوى هنا هي طلب التعبير وهو التفسير. وعلى تلك الشاكلة قوله تعالى: {يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفۡتِنَا فِي سَبۡعِ بَقَرَٰتٖ} الآية. وقد جاء بها أيضًا السياق القرآني ليُعبِّر عن طلب المشورة في قوله تعالى حكاية عن ملكة سبأ: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ}. وهذا يعد طلبًا للمشورة في النازلة الكبرى كما يُعبِّر ابن عطية[٦].

أما عن إيرادها بمعنى السؤال في السنة النبوية، فقد أورد الإمام مالك في موطئه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان في قوم يقرؤون القرآن، فذهب عمر لحاجته ثم رجع وهو يقرأ القرآن، فقال له رجل: تقرأ القرآن ولست على وضوء؟ فقال عمر: من أفتاك هذا؟ أمسيلمة الكذاب؟[٧].

(١) المفردات في غريب القرآن (٢/ ١٧٧) تأليف: الراغب الأصفهاني- دار القلم- دمشق.

(٢) فتح الباري (١/ ١٦٥) تأليف: ابن حجر العسقلاني- رقم أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي- دار الفكر.

(٣) تفسير القرطبي (١٥/ ٦٨) تأليف: أبي عبد الله القرطبي- تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش- دار الكتب المصرية- الطبعة الثانية- ١٩٦٤م.

(٤) أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي (١٧٥) تأليف: د. محمد رياض- الطبعة الأولى- ١٩٩٦م.

(٥) الدر المصون (٣/ ٣٥٠) تأليف: السمين الحلبي- تحقيق: أحمد محمد المخراط- دار القلم- دمشق.

(٦) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٤/ ٢٥٨) تأليف: ابن عطية الأندلسي- تحقيق: عبد السلام عبد الشافي- دار الكتب العلمية- بيروت.

(٧) الموطأ برواية محمد بن الحسن (٢/ ٧٥) تأليف: الإمام مالك بن أنس- دار القلم- دمشق.

تعريف الفتوى اصطلاحًا

التَّعريف الاصطلاحيُّ يقتربُ من التَّعريف اللغوي، وهو يقتضي معنى الإخبار، يقول الشيخ إبراهيم اللقاني رحمه الله في تعريفها من جهة الاصطلاح إنها: «الإخبارُ عن الحكم على غير وجه الإلزام»[(١)]. وهذا التعريف الاصطلاحي قد تضمَّن قيودًا جعلتهم يُخرجونَ القضاءَ من ذلك التعريف، وهو ما وضَّحه الإمام اللقاني بقوله: «قيل: احترز بالقيد الأخير -أي على غير وجه الإلزام- عن القضاء»[(٢)]. وقد وضح الإمام اللقاني قضية إخراج القضاء من ذلك التعريف بسبب هذا القيد وتناوله بين القبول والرفض.

وهذه الأمور التي ذكرها الإمام اللقاني رحمه الله قد أوردها قبله الإمام الحطاب الرعيني في تعريفه للفتوى، قال رحمه الله: «والإفتاء الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام. قيل: ولا حاجة إلى القيد الأخير؛ لأنه ذُكِرَ للاحتراز عن القضاء وهو لم يدخل في الحد؛ لأنه إنشاءٌ»[(٣)].

أما الإمام الونشريسي في المعيار المعرب فإنه لم يقف على تعريف الفتوى فقط، بل إنه ذهب للتفرقة في التعريف بين علم الفتوى وفقه الفتوى، يقول رحمه الله: «ففقه الفُتيا هو العلم بالأحكام الكلية، وعلمها هو العلمُ بتلك الأحكام مع تنزيلِها على النَّوازل»[(٤)].

(١) منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى (ص٢٣١) تأليف: الشيخ إبراهيم اللقاني- تحقيق: عبد الله الهلالي- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب.

(٢) السابق، نفس الموضع.

(٣) مواهب الجليل شرح مختصر خليل (١/ ٣٢) تأليف: الحطاب الرعيني- دار الفكر- الطبعة الثالثة- ١٩٩٢م.

(٤) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب (١٠/ ٧٨)، تأليف: أحمد بن يحيى الونشريسي- تحقيق: جماعة من الفقهاء تحت إشراف د. محمد حجي- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب- ١٩٨١م.

ولكن من خلال مناقشة الإمام اللقاني رحمه الله لتلك التعريفات فقد خَلُص في تعريفه للفتوى إلى أنها: «جوابُ حديث لأمر حديث». كما حققه بعض الشافعية، وقد أورد هذا التعريف صاحب البهجة الوردية وقال قبله: «وكل حَدَثٍ أشكل على أحد طلب من المفتي فيه أمرًا حديثًا»[١]. وهذا التعريف ربما يكون جامعًا لتعريف الفتوى من ناحية الاصطلاح إلا أنَّ ابن الشاط رحمه الله كان تعريفه تعريفًا جامعًا لها أيضًا حيث قال: «وحاصله أن ضابط الفتيا أنها: مجرد إخبار عن حكم الله تعالى المتعلِّق بمصالح الآخرة والدنيا يختص لزومُه بالمقلد للمذهبِ المُفتَى به»[٢].

من خلال ما جاء في السطور السابقة في تعريف الفتوى فإننا نلمح أن العلماء في تعريفهم لها ربطوا بينها وبين تعريف المفتي، ومن هنا كان لابد من عرض تعريفه، فقد عرَّفه الزَّركشيُّ بأنه: «مَن كان عالمًا بجميع الأحكام الشرعيَّة بالقوة القريبة من الفعل، والمستفتي: مَنْ لا يَعرِفُ جميعها»[٣]. وهذا التَّعريف يحمل شروط المفتي المجملة التي ينبغي أن تتوفَّر فيه، ويبين حال المستفتي الذي يتلقى الفتوى من العالم، الذي يعلم الدليل حق العلم، وهذا ما عرفه به ابن حمدان فقال: «هو المخبر بحكم الله تعالى لمعرفته بدليله»[٤].

وتنقسم الفتوى إلى ثلاثة أقسام: الفتوى التشريعية والفتوى الفقهية والفتوى الجزئية؛ «أمَّا الفتوى التشريعية فهي التي صدرت من الشارع، إما بوحي متلوٍّ في القرآن أو بوحي غير متلوٍّ في سنة النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم في الجواب عن سؤال، أو لبيان نازلة في عهد النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم فأصبحت شرعًا عامًّا، وذلك مثل قوله تعالى: {وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ}... وظيفته أن يُحقِّق صحته في نفس الأمر بطلب البينة وغيرها. ولذلك يقول المفتي: (الحكم في الصورة المسؤول عنها كذا). ولا يلزم منه أن تكون الصورة المسؤول عنها موافقة للواقع في نفس الأمر. الثالث: الفتوى تجري فيما يترتب عليه الوجوب أو الحرمة أو الإباحة أو الندب أو الكراهة التنزيهية؛ لأن الندب والكراهة حثٌّ على الفعل أو الترك من غير إلزام، والقضاء إجبار وإلزام. الرابع: أن الفتوى لا تقتصر على الأحكام الفقهية، بل تتعلق بالعقائد والعبادات أيضًا، والقضاء لا يتعلق بالعقائد والعبادات إلا عن طريق التبيعة»[٥].

(١) انظر: منار الفتوى (ص٢٣٣) والغرر البهية شرح البهجة الوردية (١/ ٩) تأليف: الشيخ زكريا الأنصاري- المطبعة الميمنية.

(٢) إدرار الشروق على أنواء الفروق (٤/ ١٢١) تأليف: قاسم بن عبد الله بن الشاط- تحقيق: خليل منصور- دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى- ١٩٩٨م.

(٣) البحر المحيط (٨/ ٣٥٩) تأليف: محمد بن عبد الله بهادر الزركشي- دار الكتبي- الطبعة الأولى- ١٩٩٤م.

(٤) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي (ص٤) تأليف: أحمد بن حمدان الحراني- المكتب الإسلامي- الطبعة الثالثة- ١٣٩٧هـ.

(٥) انظر: أصول الإفتاء وآدابه (ص١١-١٢) تأليف: محمد تقي العثماني- مكتبة معارف القرآن- باكستان.

وقد اعتنت المذاهب الفقهية بالفتوى من خلال التأليف فيها، وكان من أهم المذاهب التي اعتنت بها المذهب المالكي، فقد ذكر القاضي عياض ما صنفه الإمام مالك في الفتوى وهي عبارة عن رسالة قال: «ومن ذلك رسالته إلى أبي غسان محمد بن مطرف في الفتوى وهي مشهورة يرويها عنه خالد بن نزار ومحمد بن مطرف وهو من كبار أهل المدينة»[١].

وهذه الرسائل والمؤلفات تتضمن ما ينبغي على المفتي أن يفعله وشروطه، وكيف يحمل الناس على المعهود الوسط الذي يليق بالجمهور؟ وكيف يذهب بهم مذهب الشدة ولا يميل بهم إلى الانحلال؟ وغير ذلك من الأمور التي استخلصها الخطيب البغدادي عندما ذكر صفات المفتي فقال: «قلت: وينبغي أن يكون: قوي الاستنباط، جيد الملاحظة، رصين الفكر، صحيح الاعتبار، صاحب أناة وتؤدة، وأخا استثبات، وترك عجلة، بصيرًا بما فيه المصلحة، مستوقفًا بالمشاورة، حافظًا لدينه، مشفقًا على أهل ملته، مواظبًا على مروءته، حريصًا على استطابة مأكله، فإن ذلك أول أسباب التوفيق، متورِّعًا عن الشبهات، صادفًا عن فاسد التأويلات، صليبًا في الحق، دائم الاشتغال بمعادن الفتوى وطرق الاجتهاد، ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة، واعتوره دوام السهر، ولا موصوفًا بقلة الضبط، منعوتًا بنقص الفهم، معروفًا بالاختلال، يجيب بما لا يسنح له، ويفتي بما يخفى عليه»[٢].

***

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (٢/ ٩٢) للقاضي عياض- تحقيق: ابن تاويت الطنجي وغيره- مطبعة فضالة- المغرب- الطبعة الأولى. وانظر: أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي (ص١٠٩) وما بعدها.

(٢) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٣٣) تأليف: الخطيب البغدادي- دار ابن الجوزي- السعودية- الطبعة الثانية- ١٤٢١هـ.

أهمية الفتوى ومكانتها

يأتي الكلام على أهمية الفتوى والإفتاء من خلال النظر إلى فضائله؛ فإن للإفتاء فضائل عظيمة ومنازل جليلة يمكن تحديدها من خلال بعض الأمور التي ننظر إليها على النحو التالي للمفتي، ومن خلالها سنلاحظ أهمية الفتوى ومكانتها وأهمية ذلك المنصب الجليل الذي يتصدره المفتي في جميع الأوقات والأزمنة والأمكنة.

1- المفتي موقع عن رب العالمين:

إذا شئنا الكلام عن تلك الفضائل فلا شك أنه سيدور الكلام عن كون المفتي موقعًا عن الله سبحانه وتعالى، فهذه منزلة عظيمة ينبغي على كل مفت أن يعيها جيدًا، ومنها أيضًا يعلم مدى الخوف في تصدره لها، ومنها أيضًا يُعلمُ أن من يتصدرون للفتوى بغير علم على خطر عظيم ومصيبة كبيرة تقع منهم في دين الله تعالى.

قال تعالى في كتابه العزيز في سورة النساء: {وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ}. فالله سبحانه وتعالى يخبر أنه الذي يفتي العباد، وأن الفتوى مهما كانت تصدر من الله، فهي خطاب منه عبارة عن حكم شرعي يأتي منه سبحانه وتعالى، وإذا كان الأمر كذلك في هذا الصدد فإن الإفتاء هو بيان أحكام الله تعالى، ومدى تطبيقها على أفعال الناس، وذلك البيان الذي يوضحه المفتي لأحكام الله تعالى هو ترجمة عن مراده تعالى كما عبر ابن القيم، قال رحمه الله: «وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات»[1].

(١) إعلام الموقعين (١/ ١٠).

2- المفتي يعد وارثًا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من خلال منصبه:

وكذلك من فضائل الإفتاء أن المفتي يعد وارثًا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم تولى ذلك المنصب في حياته بحكم رسالته التي بلغها للناس، وأيضًا بحكم البيان الذي كلفه الله تعالى به، قال تعالى: {وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}، ومن ثَمَّ فالمفتي يُعدُّ خليفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أداء وظيفة البيان؛ فأي شرف أن يقوم المفتي بأمرٍ هو في الأصل يصدر عن رب العالمين سبحانه وتعالى، وباعتبار التبليغ يصدر عن سيد الخلق أجمعين سبحانه وتعالى. وقد تولى هذه الخلافةَ بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أصحابُه الكرام، ثم أهل العلم بعدهم، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((العلماء ورثة الأنبياء))[(١)]. يقول ابن الصلاح رحمه الله عن هذا الحديث: «فأثبت للعلماء خصيصة فاقوا بها سائر الأمة، وما هم بصدده من أمر الفتوى يوضح تحققهم بذلك للمستوضح، ولذلك قيل في الفتيا: إنها توقيع عن الله تبارك وتعالى»[(٢)].

وهذا التوقيع الذي ذكره ابن الصلاح يعد أيضًا من فروض الكفاية، فالإفتاء من فروض الكفايات التي إن فعلها البعض سقطت عن الآخرين، وفروض الكفايات هي التي يجب أن يوجد في الأمة مَن يقوم بها على الوجه الأكمل؛ لأن الإفتاء من الأمور العظام التي يتوقف عليها إقامة الدين، وعلى هذا فالمفتي ساعٍ في صيانة الأمة عن الوقوع في إثمِ تركِ هذه الفريضة.

ومن خلال هذا العرض يتبين لنا أن الإفتاء يعد كذلك من أرقى العلوم التي تناولتها الشريعة الإسلامية، وأفضل ما يكون في الفقه من علوم تلك التي تسعى لإيجاد حلول للناس وتعمل على راحتهم، يقول الشيخ محمد العباسي صاحب الفتاوى المهدية: «إنه من المعلوم لدى ذوي الفهوم أن من أجَل العلوم قدرًا، وأسْنَاها حِكمةً، وأدَقِّها سرًّا، وأشْمَخها رتبةً، وأعلاها وأعظمها قيمةً وأغلاها، وأفضلِ ما تَحَلَّتْ به العلماء، وامتازت بروايته النبلاء -علمَ الفقه؛ إذ عليه مدار صحة العبادات، وإليه المرجع في استقامة المعاملات، فكان مدرأة للمفاسد، مجلبة للمصالح والفوائد، به تصل الحقوق لأربابها، وتؤتى البيوتُ من أبوابها، وناهيك بفن أثنى عليه لسان النبوة، ونوَّه بذكره وأظهر شأنه وسُموَّه... ولما كان فن الفتوى من أكبر مزاياه الجليلة، وأنضر محاسنه الفائقة الجميلة، لم تزل الجهابذة في سائر القرون والأعْصَار، وعامة البلاد والأمصار، ناشرين لواءه بين الأنام، قائمين بحمل

(١) أخرجه أبو داود في كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم (٣٦٤١) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

(٢) فتاوى ابن الصلاح (ص٧) تأليف: أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح- تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر- مكتبة العلوم والحكم- الطبعة الأولى- ١٤٠٧هـ.

أعبائه أحمد قيام... فلعمري إن هؤلاء العصابة هم في الحقيقة أهل الإصابة؛ لعموم الحاجة إليه، واعتماد الخاصة والعامة في حوادثهم عليه؛ فجزاهم الله تعالى عن دينه أحسن جزائه، ووالى عليهم جليل إحسانه وجزيل نعمائه، حيث أوضحوا مَحجَّتَه، وأبرزوا حُجَّته، وميزوا بين الغث والسمين، والصدَف من الدُّر الثمين؛ خدمة منهم لتلك الخُطَّة الشريفة، وقيامًا بواجب الشريعة المُنيفة»[١].

فإذن تتبين لنا مكانة الإفتاء وأهميته من كون أن الله تعالى يخبر عن نفسه أنه المتكفل بإفتاء العباد، ولذلك فالمفتي هو الموقع عن الله تعالى، وكذلك هو في منصب كان أفضل البشر وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه؛ فلذلك على المفتي أن يكون خبيرًا بثقل تلك المسؤولية التي وقعت على عاتقه، فهذا يعد فضيلة عظيمة لمن يتصدر للإفتاء وشرف للمفتي أن يقوم بأمر هو في الأصل يصدر عن رب العالمين، وباعتبار التبليغ يصدر عن سيد الخلق أجمعين، فالمفتي خليفة النبي في أداء وظيفة البيان، وقد تولَّى هذه الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه الكرام، ثم أهل العلم بعدهم، ومن ثم فإن هذه الدرجة ينبغي أن لا تدفع الناس للإقبال عليه، والإسراع في ادِّعاء القدرة عليه، سواء أكان ذلك بحسن نية وهي تحصيل الثواب والفضل، أم بسوء نية كالرياء والرغبة في التسلط والافتخار بين الناس.

***

(١) الفتاوى المهدية (١/ ٢) تأليف: الشيخ محمد العباسي الحنفي- المطبعة الأزهرية- الطبعة الأولى- ١٣٠١هـ.

شروط المفتي وآدابه وكيفية تكوينه

أ - إدراك النصوص الشرعية:

يشترط في المفتي أن يكون عالمًا بالقرآن الكريم وبما فيه من الأحكام؛ ناسخه ومنسوخه، محكمه ومتشابهه، مجمله ومفسره، عامه وخاصه، قادرًا على تأويل ما يجب تأويله، وبناء ما تعارض منه بعضه على بعض، وترجيح ظاهر على ظاهر، عارفًا بالأقيسة وحدودها وأنواعها، وطرق استخراجها، وترجيح العلل والأقيسة بعضها على بعض، ليقدر على استنباط الحكم الملائم لمقاصد الشرع، والمحقق لمصالح العباد المعتبرة.

كذلك يلزم أن يكون عالمًا بالسنة النبوية وبما فيها من الأحكام، وأن يعرف منها ما يعرف من الكتاب، ويزيد معرفة المتواتر، والآحاد، والمرسل، والمتصل، والمسند، والمنقطع، والصحيح، والضعيف.

وينبغي أن يكون المفتي عالمًا بأسباب نزول آيات القرآن الكريم، وكذا أسباب ورود أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن العلم بذلك يمد الفقيه بجوانب وملابسات النص فيسدد في تفسيره، متلمسًا معرفة المقصود الحقيقي للشارع، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى بقوله: «ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط (يقصد المشكلات التي عرضها سابقًا) فهي من المهمات في فهم الكتاب فلا بد منها، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»[(١)].

ب - العلم بمواطن الإجماع:

يمثل الإجماع أحد الأدلة الشرعيَّة المتفق على الاحتجاج بها في الجملة، وإذا ثبت فهو حجة قطعية، ولا يدخله النسخ، ولذلك قرر الأصوليون أنه لا يجوز الاجتهاد في مسألة إلا بعد التحقق من أنها لم ينعقد فيها إجماع من قِبل مجتهدي الأمة في عصر من العصور على حكم معين، فإنْ عَلم بانعقاد الإجماع تعيَّن الحكم به ولا تجوز مخالفته إلا إذا حدث تغير في العوائد والأعراف، أو اختلاف الواقع المعيش، أو حسب عوامل التغير التي تؤثر في تنزيل الأحكام الشرعيَّة.

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة (٣/ ٣٤٧-٣٤٨).

ج- العلم باللغة العربية:

العلم باللغة العربية شرط أساس لوجود الفقيه القادر على استنباط الحكم الشرعي من الدليل، والعلم باللغة أيضًا يقتضي تفسير النص الشرعي وفق قواعد هذه اللغة، وعلى هذا فإن كل تفسير على خلاف قواعدها حتى وإن كان من العالم باللغة فإنه يرد ولا يقبل، وحجة القول بهذا الشرط أن النص الشرعي -الذي هو أساس كل الأدلة الشرعية التي يستنبط منها الحكم الشرعي للواقعة- نزل باللغة العربية، ومن ثم فإن فهمه يتم من خلال هذه اللغة، والعلم باللغة يقتضي أن يكون الفقيه عالمًا بها وبطرق دلالتها على المعاني، فيكون عارفًا بأوجه التمييز بين الحقيقة والمجاز، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه، وطرق دلالة اللفظ على المعنى المراد. ولا يلزم تبحره في اللغة إلى الحد الذي يصل فيه إلى مرتبة سيبويه أو الخليل أو الأصمعي، وغيرهم من أئمة اللغة[١]. يقول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: «والتخفيف فيه: أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة، وأن يتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه»[٢].

د - العلم بأصول الفقه ومقاصد الشريعة:

وهو أصل الباب؛ حتى لا يُقَدِّم مؤخرًا، ولا يؤخر مقدمًا، ويستبين مراتب الأدلة والحجج. قال الشوكاني: «أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه، لاشتماله على ما تمس الحاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه، ويطلع على مختصراته، ومطولاته، بما تبلغ إليه طاقته، فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضًا أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرًا يوصله إلى ما هو الحق فيها، فإنه إذا فعل ذاك تمكن من رد الفروع إلى أصولها، بأيسر علم، وإذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد، وخبط فيه وخلط»[٣]. وقال الفخر الرازي: «إن أهم العلوم للمجتهد: علم أصول الفقه»[٤].

(١) انظر: «البحر المحيط» (٤/ ٤٩٢).

(٢) «المستصفى من علم الأصول»، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ص٣٤٤).

(٣) «إرشاد الفحول» (٢/ ٢٠٩).

(٤) «المحصول» (٦/ ٢٥).

هـ - أن يكون فقيه النفس:

قال ابن الصلاح: «ثم إن هذا الفقيه لا يكون إلا فقيه النفس؛ لأن تصوير المسائل على وجهها، ثم نقل أحكامها بعد استتمام تصويرها جلياتها وخفياتها لا يقوم به إلا فقيه النفس، ذو حظ من الفقه»[١].

و - أن يكون مدركًا للواقع:

ينبغي على المفتي أن يُدرك الواقع الذي نعيشه بعوالمه المختلفة؛ عالم الأشخاص، وعالم الأشياء، وعالم الأحداث، وعالم الأفكار والنظم، ويفهم العلاقات المتداخلة بين هذه العوالم، ويدرك مدى التغيير الشديد والسريع الذي يحدث على مستوى اللحظة، وأثر ذلك كله على حياة الناس؛ واقعهم ومستقبلهم، وما ينتج عن تلك الوقائع الجديدة والنوازل التي لم يسمع عنها سلفنا الصالح.

وينبغي أن يدرك كذلك الفرق بين هذا الواقع وبين الواقع الذي كان يعيشه سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو ما يمكن تسميته (بيئة النص)، وبين الواقع الذي كان يعيش فيه الفقهاء أهل الاجتهاد أو يمكن تسميته (بيئة الاجتهاد)، حتى يستطيع أن يفهم النص الشرعي وعلاقته بالواقع، وبهذا الأمر يستطيع أن يدرك الأحكام التي تقبل التغيير والتي لا تقبله، يقول الشيخ محمد تقي العثماني: «ومتى وقع التعارض بين اللغة والعرف يرجح العرف. فإن ورد نص بكلمة بمعناها العرفي المعروف عند ورود النص، اقتصر الحكم على ذلك المعنى، فإن تغير معناها العرفي بعد ذلك، لم يتناوله النص. وقد يفتي الفقيه حسب معناها العرفي الذي تغير في عهده، فيحسب الناظر في الظَّاهر أنَّه أفتى بخلاف النَّص، أو أنه ترك النص بالعرف، ولكنه في الحقيقة لم يترك النص، ولا أفتى بخلافه، وإنَّما حكم بشيء لم يكن النص تناوله...»[٢].

ز - أن يكون قادرًا على تنزيل النصوص على الواقع:

وهذا الأمر يحتاج إلى ملكة راسخة في النفس لا تتأتى إلا من خلال الدربة والممارسة، ومداومة النظر في فتاوى المجتهدين، وتحليلها تحليلًا دقيقًا، والنظر في الواقع الذي صدرت فيه، وكيف قاموا بتوظيف الأدلة، وما أُعمل منها وما هُجر، ولماذا هجر؟ والآثار التي ترتبت على فتاواهم، وكل هذا لا يجده في كتب الفروع وحدها، بل لا بد من مطالعة كتب التواريخ والطبقات وغيرها، وذلك لا يكون

(١) «أدب الفتوى » (٤٨).

(٢) «أصول الإفتاء» أ.د. محمد تقي العثماني (٢٩٧-٢٩٨).

إلا على أيدي المفتين المتقنين، ولا بد أن يمارس الفتوى عمليًّا مع الجماهير؛ فيتدرَّب على التحقيق معهم، والغوص في الوقائع التي يعرضونها عليه، ويرى المآلات التي قد تترتب على فتواه من خلال مناقشتهم، وغير ذلك من الفوائد التي يتحصل عليها من التدريب والمران على الفتوى. ونختم هذا بكلام ابن الصلاح حيث قال: «وشرطه: أن يكون مع ما ذكرناه قيمًا بمعرفة أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وما التحق بها على التفصيل، وقد فصلت في كتب الفقه، وغيرها، فتيسرت والحمد لله، عالمًا بما يشترط في الأدلة ووجوه دلالتها، وبكيفية اقتباس الأحكام منها، وذلك يستفاد من علم أصول الفقه، عارفًا من علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلمي النحو، واللغة، واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يتمكن به من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس منها، ذا دربة وارتياض في استعمال ذلك»[1].

(١) أدب المفتي والمستفتي (ص٨٦) تأليف: أبي عمرو عثمان بن الصلاح- تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر- مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة- الطبعة الثانية- ٢٠٠٢م.

الشروط التي يجب توافرها في المفتي المقلد

وينبغي قبل الكلام عن الشروط أن نبين أن رتبة الإفتاء عند الفقهاء على الحقيقة لا تُطلق إلا على المجتهد، ولكنها لحاجة الزمان كما أشرنا أطلقوها على المقلدين من باب المجاز، وهذا المفتي وإن لم يكن من أهل القدرة على التعامل مع النصوص الشرعية مباشرة إلا أنه يمارس نوعًا من الاجتهاد، حيث إنه يجتهد في إنزال الأحكام الفقهية على ما يعرض عليه من وقائع.

يقول الشاطبي: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا؛ فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله... وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها؛ فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صوره النازلةِ نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا؛ فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها؛ فلا بد من النظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر اجتهادي أيضًا... ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك؛ فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به لامتيازٍ معتبرٍ في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبه من الطرفين، فالأمر أصعب، وهذا كله بين لمن شدا في العلم... ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلًا وقد لا يكون، وكله اجتهاد.

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهًا على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: {فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ} [المائدة: ٩٥].

وهذا ظاهر في اعتبار المثل، إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلًا لهذا النوع المقتول؛ ككون الكبش مثلا للضبع... ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يُغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان، إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد، لكان تكليفًا بالمحال، وهو غير ممكن شرعًا، كما أنه غير ممكن عقلًا، وهو أوضح دليل في المسألة»[1]. لهذا يلزم وجود عدة شروط لازمة فيه نجمل أهمها فيما يأتي:-

أ- الاشتغال بالقرآن والسنة:

أن يشتغل بقراءة كتاب الله تعالى ويمعن النظر في تفاسيره، وخصوصًا التي كتبت من فقهاء المذاهب، وكذلك بالحديث النبوي الشريف ويدمن النظر في شروحه الفقهية.

ب- معرفة علوم الآلة:

فلابد للمفتي المقلد أن يكون على معرفة حسنة بعلوم الآلة من النحو والصرف والبلاغة والمنطق ومصطلح الحديث وتخريجه... إلخ.

د. العلم بمذهب فقهي من المذاهب الأربعة:

يلزم المفتي المقلد أن يشتغل بالفقه وعلومه، وأن يعايش الفقهاء ويعرف ألفاظهم ومصطلحاتهم وطبقاتهم وسير أعلامهم وكتبهم وفنونهم، وأن يعرف الفروع والأصول والقواعد والأدلة والأشباه والنظائر والتخريج والفروق الفقهية والألغاز الفقهية والمناظرات وفتاواهم، ويعرف أدلتهم وطرق تعاملهم معها، وبإدمانه ذلك وشدة نهمته تتكون عنده الملكة الفقهية المطلوبة، وذلك لا يمكن أن يتأتى بمطالعة الكتب، بل لابد أن يكون على أيدي العلماء العارفين.

هـ- أن يكون فقيه النفس:

وفي هذا المعنى قال الإمام ابن حجر: «وليس هذا المقام ينال بالهوينى، أو يتسور سوره الرفيع من حفظه وتلقف فروعًا لا يهتدي لفهمها ولا يدري مأخذها ولا يعلم ما قيل فيها، وإنما يجوز تسور ذلك

(١) الموافقات (٥/ ١١- ١٩) بتصرف.

السور المنيع من خاض غمرات الفقه حتى اختلط بلحمه ودمه وصار فقيه النفس بحيث لو قضى برأيه في مسألة لم يطلع فيها على نقل لوجد ما قاله سبقه إليه أحد من العلماء، فإذا تمكن الفقه فيه حتى وصل لهذه المرتبة ساغ له الآن أن يفتي، وأما قبل وصوله لهذه المرتبة فلا يسوغ له إفتاء؛ وإنما وظيفته السكوت عما لا يعنيه وتسليم القوس إلى باريها؛ إذ هي مائدة لا تقبل التطفل ولا يصل إلى حومة حماها الرحب الوسيع إلا من أنعم عليه مولاه بغايات التوفيق والتفضل»[١].

و- إدراك الواقع:

وقد سبق وأشرنا إلى أن المفتي المقلد له نوع اجتهاد، فإدراك الواقع بالنسبة له من المهمات التي لا يمكن أن يستغني عنها أو أن يقصر في طلبها، فهو بحاجة لمعرفة الواقع بنفس القدر الذي يحتاجه صاحب الرتبة السابق لاشتراكهما في هذا الجزء من الاجتهاد.

ز- أن يكون قادرًا على تنزيل اجتهادات الفقهاء على الوقائع التي تعرض عليه:

وهذا الأمر يحتاج إلى ملكة راسخة في النفس لا تتأتى إلا من خلال الدربة والممارسة، ومداومة النظر في فتاوى المجتهدين وتحليلها تحليلًا دقيقًا، والنظر في الواقع الذي صدرت فيه، وكيف قاموا بتوظيف الأدلة، وما أُعْمِل منها وما هُجر، ولماذا هجر؟ والآثار التي ترتبت على فتاواهم، وكل هذا لا يجده في كتب الفروع وحدها، بل لا بد من مطالعة كتب التواريخ والطبقات وغيرها، وذلك لا يكون إلا على أيدي المفتين المتقنين، كما لا بد أن يمارس الفتوى عمليًّا تحت إشرافهم مع الجماهير؛ فيتدرب على التحقيق معهم والغوص في الوقائع التي يعرضونها عليه، ويرى المآلات التي قد تترتب على فتواه من خلال مناقشتهم، وغير ذلك من الفوائد التي يتحصل عليها من التدريب والمران على الفتوى.

ونحن إذا اطلعنا إلى تلك الشروط المتقدمة فإننا ندرك من خلالها حقيقة عمل المفتي، وهو تحصيل الحكم الشرعي في ذهنه، ومعرفة الواقعة التي يسأل عنها وانطباق الحكم الصادر على الواقعة المسؤول عنها والنظر في القرائن المحيطة بها، وهذا يقتضي منه أن يكون عالمًا بالعوائد والأعراف الخاصة ببلد المستفتي الذي يطلب منه فتواه؛ فهناك أحكام تنبني فيها الفتوى على العرف السائد في البلد التي ينتمي إليها اللافظ بالكلام، ولو كان هذا العرف مخالفًا للحقيقة اللغوية؛ فإنَّ العرف قرينة حالية يتعين الحكم بها، ويختل مراد اللافظ مع عدم مراعاتها، وكذا فقد كل قرينة تعين المقصود.

(١) الفتاوى الفقهية الكبرى (٤/ ١٩٣).

الفتوى صناعة وعلم مخصوص

وسوف نطرح هذا المبحث من خلال الآتي:

مراحل صناعة الفتوى:

المرحلة الأولى: مرحلة التصوير:

فيها يتم تصوير المسألة التي أثيرت من قِبل السائل، وينبغي على المفتي في هذه المرحلة أن يكون متيقِّظًا حتى يتصوَّر المسألة تصورًا صحيحًا، فتيقظ المفتي وعدم غفلته أثناء عملية الفتوى من الأهمية بمكان، فقد يسأل المستفتي عن أمر شرعي وتدل القرائن للمفتي المتيقِّظ أنَّ مراد المستفتي التوصُّل بالفتوى إلى غرض فاسد، وقد نص الفقهاء على هذه المسألة حيث يقول الحصكفي: «وشرط بعضهم تيقظه»[١]، أي شرط بعض العلماء أن يكون المفتي متيقِّظًا وذلك للاحتراز عمن غلب عليه الغفلة والسهو أثناء الإفتاء؛ وذلك أن المفتي إذا كان متيقِّظًا عالمًا بوقته مدركًا لزمانه حريصًا على النظر الثاقب في المسائل المطروحة أمامه ليعطيها الحكم الشرعي المناسب كانت الفتوى أقرب للسلامة والموافقة لحال المستفتي.

المرحلة الثانية: مرحلة التكييف:

والمراد بالتكييف التكييف الفقهي للمسألة المطروحة.

تعريف التكييف الفقهي:

يعرف التكييف الفقهي بأنه تحديد لحقيقة الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل فقهي، خصَّه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية، بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقق من المجانسة والمشابهة بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة.

من التعريف السابق يتضح أن عناصر التكييف الفقهي تتكون من: الواقعة المستجدة، والأصل، وأوصاف الأصل الفقهية، والحقيقة، والإلحاق[٢].

---

(١) الدر المختار وعليه رد المحتار (٥/ ٣٥٩) للشيخ علاء الدين الحصكفي الحنفي- دار الفكر-بيروت- الطبعة الثانية- ١٩٩٢م

(٢) انظر: التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية (ص٢٥) للأستاذ: محمد شبير- دار القلم- دمشق- سوريا.

المرحلة الثالثة: مرحلة بيان الحكم:

الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، ويؤخذ هذا الحكم من الكتاب والسنة والإجماع، ويتم إظهاره أيضًا بواسطة القياس والاستدلال.

ويجب على المفتي أن يكون مُدركًا للكتاب والسنة ومواطن الإجماع وكيفية القياس ودلالات الألفاظ العربية وترتيب الأدلة وطرق الاستنباط وإدراك الواقع إدراكًا صحيحًا، ويتأتّى هذا بتحصيله لعلوم الوسائل والمقاصد، كالأصول والفقه واللغة والحديث ونحوها، وبتدريبه على الإفتاء الذي ينشئ لديه ملكة راسخة في النفس يكون قادرًا بها على ذلك، وكذلك تحليه بالتقوى والورع والعمل على ما ينفع الناس.

المرحلة الرابعة: الإفتاء:

أو مرحلة تنزيل الحكم الذي توصل إليه على الواقع الذي أدركه.

إذًا هذه هي المراحل التي تمر فيها صناعة الفتوى، وأهم ما يؤثر في صناعة الفتوى هو إدراك المفتي للواقع الذي يعيش فيه حتى تتم صناعة الفتوى متناسبة للواقع الذي يكون فيه المستفتي، وبالتالي تخرج الفتوى صحيحة لا غبار عليها، وسنفرد الحديث للكلام عن الواقع لما له من أهمية وأثر في الفتوى.

أهمية إدراك الوقع:

من المعلوم أن النصوص الشرعية محدودة بينما الوقائع غير متناهية؛ فنشأ بسبب ذلك هذا التراث الفقهي الضخم الذي يمثل كنزًا تشريعيًّا ثريًّا، إلا أن بعض جمله قد تأثرت بواقعها، وقد أمرنا العلماء ألا نقف عند وقائعهم، بل نأخذ المناهج التي بنوا عليها استنباطهم للأحكام الشرعية ونستعملها لواقعنا نحن.

يقول الإمام القرافي: «فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجلٌ من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجرِه عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[١].

(١) الفروق (١/ ١٧٦، ١٧٧).

فهذا الكلام ينبهنا إلى أهمية مسألة: (إدراك الواقع) كركن أساسي من أركان الإفتاء، ويقول تأكيدًا على ذلك:

«فإن العوائد لا يجب الاشتراك فيها بين البلاد خصوصًا بعيدة الأقطار، ويكون المفتي في كل زمان يتباعد عما قبله، يتفقد العرف، هل هو باقٍ أم لا؟ فإن وجده باقيًا أفتى به، وإلا توقَّف عن الفتيا، وهذه هي القاعدة في جميع الأحكام المبنية على العوائد، كالنقود، والسكك في المعاملات، والمنافع في الإجارات، والأيمان، والوصايا، والنذور في الإطلاقات، فتأمل ذلك فقد غفل عنه كثيرٌ من الفقهاء، ووجدوا الأئمة الأوائل قد أفتوا بفتاوى بناءً على عوائد لهم، وسطروها في كتبهم بناءً على عوائدهم، ثم المتأخرون وجدوا تلك الفتاوى، فأفتوا بها وقد زالت تلك العوائد، فكانوا مخطئين، خارقين للإجماع، فإن الفتيا بالحكم المبني على مدرك بعد زوال مدركه، خلاف الإجماع»[1].

ويوضح خاتمة المحققين ابن عابدين إلى أهمية التنبه للمسائل الاجتهادية المبنية على العرف فيقول: «المسائل الفقهية، إما أن تكون ثابتةً بصريح النص، وإما أن تكون ثابتةً بضرب اجتهادٍ ورأي، وكثير منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولًا، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، ولحدوث ضرورةٍ، أو فساد الزمان، بحيث لو بقي على ما كان عليه أولًا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنيَّة على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضيع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذًا من قواعد مذهبه»[2].

***

(١) الفروق (٣/ ١٦٢).

(٢) مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٥).

دور هيئات الإفتاء في مواجهة الإلحاد

نستطيع أن نحدد المبادئ العامة في مواجهة خطر الإلحاد في مجتمعاتنا في التالي:

١- رصد الأطروحات الإلحادية.

٢- رصد الأسباب التي تؤدي إلى الإلحاد.

٣- إعداد الكوادر العلمية المؤهلة في جميع التخصصات للرد على الشبهات الإلحادية.

***

أولا: رصد الأطروحات الإلحادية

من أولى المهام الخاصة بمواجهة الإلحاد في مجتمعاتنا هو رصد الشبهات من الملحدين أو من الشباب الحائر، وتكمن أهمية هذه الخطوة خاصة في عصرنا هذا عصر السماوات المفتوحة، أن السوشيال ميديا قادرة على تداول ونشر الشبهات المطروحة، فإذا اجتمع هذا مع الضعف العلمي العام والهش، وقلة الوعي والثقافة الإسلامية الصحيحة عند الشباب، كان لهذا تأثير سلبي كبير!

وقد عملت دار الإفتاء المصرية من خلال مرصدها المبارك على رصد القنوات والشخصيات البارزة في نشر الإلحاد على مواقع التواصل الاجتماعي، سواء على اليوتيوب أم الفيسبوك.

وقد جاء في تقرير الدار ما نصه:

تحليل الإحصاءات الواردة في التقرير والذي يرصد التطورات في حركة الإلحاد على موقع اليوتيوب خلال ٦ شهور من ١٠/ ١٢/ ٢٠١٨م وحتى ١٠/ ٦/ ٢٠١٩م.

- زادت نسبة المشاهدات خلال الستة الشهور الأخيرة بنسبة مفزعة، فقد وصلت مشاهدات أكبر ٢٢ قناة في التفاعل إلى أكثر من ١١٥ مليون مشاهدة خلال ٦ شهور بزيادة حوالى ٣٤ مليون بنسبة زيادة تتجاوز ٤٢٪ ، بمعدل أكثر من ١٩٠ ألف مشاهدة جديدة للفيديوهات الإلحادية في اليوم الواحد، وبمعدل يزيد عن مشاهدتين كل ثانية، وذلك فقط في أعلى ٢٢ قناة بغض النظر عن مئات القنوات الصغيرة.

- زاد عدد المشتركين في القنوات الإلحادية (في الـ ٢٢ قناة الأعلى) بمقدار يزيد عن ٢٠٠ ألف مشترك بنسبة تزيد عن ٣٠٪ في ٦ شهور فقط بعدما كان حوالي ٦٦٣ ألف مشترك (بالمكررين في أكثر من قناة) لمدة حوالي ٥ سنوات وهي متوسط أغلب عمر هذه القنوات، وبمعدل ١١٠٠ اشتراك يومي زيادة في القنوات، يعني بما يعادل اشتراك جديد في قناة إلحادية كل ٧٠ ثانية، وذلك فقط في أعلى ٢٢ قناة بغض النظر عن مئات القنوات الصغيرة.

- ◈ - زاد عدد الفيديوهات في أعلى ٢٠ قناة فقط إلى ٥٣٨٧ فيديو بعدما كانت ٣٨٦٢ بزيادة ١٥٢٥ فيديو في ٦ شهور (وفي عشرين قناة فقط) بمعدل حوالي ٩ فيديوهات يوميًّا وبنسبة زيادة ٤٠٪ بغض النظر عن مئات القنوات الصغيرة.
- ◈ - والنسبة الطبيعية من المفترض أن لا تزيد عن ١٠٪ لكل بند سواء عدد الفيديوهات أو المشاهدات أو عدد المشتركين؛ لأن التقرير شمل ٦ شهور (نصف سنة) من ٥ سنوات (متوسط عمر القنوات الإلحادية) وليس بنسب تتراوح بين ٣٠٪-٤٢٪ مما يعني زيادة تفاعل ونشاط الإلحاد وتضاعفه أضعاف المتوقع خلال ٦ شهور.
- ◈ -هناك قنوات لم تنشر أي محتوى خلال ٦ شهور، وزادت زيادات ملحوظة مثل قنوات: ملحد حر، فقد زادت ١٧٠ ألف مشاهدة، وكذلك قناة Tanwir Channel، فقد زادت أكثر من ٥٠ ألف مشاهدة، وكذلك فقد زاد عدد المشتركين لأكثر من ٣٠٠ مشترك، وكذلك قناة مصري ملحد Masry Molhed ، فقد زادت حوالي ٨٥ ألف مشاهدة وحوالي ٥٠٠ مشترك.
- ◈ - يلاحظ أن القنوات التي زادت زيادة مضاعفة سواء في عدد المشاهدات أو عدد المشتركين أو حتى عدد الفيديوهات هي قنوات صاحبها مسيحي سابق، وهو ما حدث في أكبر قناتين شهدتا تفاعلًا ونشاطًا، وهما قناة آدم المصري، وسامي الديب.
- ◈ - يلاحظ كذلك أن محاولات تشويه صورة وسمعة بعض أصحاب القنوات الإلحادية لم يؤثر بالسلب على نشاطهم، بل زاد من شعبيتهم ومن التفاعلات على قنواتهم بالزيادة، ليس فقط في عدد المشاهدات بل في عدد المشتركين مثل قنوات سعيد بن جبلي المغربي المقيم بأمريكا الذي ادَّعى النبوة، ومثل قناة أحمد حرقان المصري الذى حاول بعض المؤمنين والسلفيين إيقافه وعرقلته بإفشاء أسرار معاملته السيئة واللاأخلاقية مع زوجته الملحدة قبل أن يطلقها، وكذلك ما حدث مع رياض الخزرجي صاحب قناة شجاع البغدادي، فقد ترك الإلحاد ثم رجع للإسلام ثم عاد للإلحاد مرة أخرى، فكل هذه الظروف لهؤلاء ولغيرهم للأسف لم تخفهم أو تهمشهم بل للأسف ازدادوا أتباعًا.
- ◈ - يلاحظ كذلك زيادة كبيرة للغاية في القنوات التي تدعم الملحدين أو قنوات الإلحاد غير الصريح أو المتذبذبين أو بعض المسيحيين المتطرفين الذين يكررون شبهات الملحدين.
- ◈ - لم تختلف الموضوعات المثارة على القنوات الإلحادية كثيرًا عن السابق، فكثيرًا ما ينتهز الملحدون أي شبهات أو سوء فهم للأديان إلا ويستغلون ذلك، وكذلك واصلوا اهتمامهم بقضايا اضطهاد المرأة وعدم منطقية التشريعات من وجهة نظرهم، والاهتمام بالأحداث السياسية لبعض الدول كالسودان وغيرها، وكذلك استغلال حالة الضعف عند بعض المسلمين للتدليل على عدم صحة هذا الدين من وجهة نظرهم، وكذلك عرض النماذج التي خرجت من الدين والاهتمام بها وتشجيعها.

- - كما يلاحظ أيضًا ظهور أغلب أصحاب القنوات الإلحادية في بث مباشر وفي لقاءات مسجلة على قنوات أخرى بهدف تشجيع القناتين وتبادل المشتركين فيهما.
- - يلاحظ اختفاء أو حذف بعض القنوات والتي تتخطى عدد المشاهدات فيها المليون مشاهدة وهما قناتان، إلا أنه للأسف ظهرت قناتان في الفترة الأخيرة كانتا محجوبتين أو متوقفتين تماثلهما في التفاعل.
- - واصل كذلك الرجال تصدرهم للمشهد الإلحادي برغم أن أغلب -إن لم يكن كل القنوات الإلحادية- أصحابها رجال، برغم أن تصدر الرجال للنبوة كانت من الشبهات التي يروجها هؤلاء ضد الأديان، وبرغم وجود المئات من النساء الملحدات المقيمات في الغرب وعندهم تحرر وثقافة، فعنصر الخوف أو المشقة غير متوفرين إطلاقًا. انتهى التقرير.
- ومن تلك التقارير الهامة أيضًا نسب مئوية لشبهات وأفكار الملحدين، وذلك من خلال ١٠٠٠ محتوى عبارة عن فيديوهات وتغريدات ومنشورات أعلى في التفاعلات.
- ومن ذلك رصد على موقع اليوتيوب إحصاءات لأشهر وأكبر ٣٠ قناة إلحادية على اليوتيوب حتى ٢٠١٨/١٢/١٠م ، وقد تناول البحث أكبر وأشهر ٣٠ قناة إلحادية، وبالتحليل اتضح أن الفكر الإلحادي ينتشر كالسرطان الخبيث، فهو مستتر ومخفي ويزداد بسرعة ملحوظة، فمنذ سنوات قليلة جدًّا كان المتابعون له على اليوتيوب بالمئات، أما الآن فأصبح بالآلاف، وفيما يلي عرض لأهم ما جاء في إحصاءات البحث:
- - بلغ عدد القنوات التي انطلقت من سنة ٢٠١٤م وما بعدها ٢٥ قناة من الـ٣٠ قناة، حتى إن أكبر ٨ قنوات من الـ٣٠ تأسست في ٢٠١٤م وما بعدها، وربما ظهرت وازدادت بعد ظهور تنظيم داعش الإرهابي لكونه رسَّخ الإساءة للإسلام.
- - هناك ١٧ قناة تتخطى كل واحدة منها المليون مشاهدة، وأكبر مشاهدات هي لقناة حامد عبد الصمد حيث تتخطى الـ٢٢ مليون مشاهدة.
- - هناك ١٠ قنوات يتخطى عدد المشتركين في كل قناة الـ٢٠ ألف مشترك وأكبرهم قناة (شريف جابر)، تتخطى الـ ٢٠٥ ألف مشترك.
- - زاد إجمالي عدد مشاهدات الـ٣٠ قناة الكبرى عن الـ٨٠ مليون مشاهدة، بخلاف ملايين المشاهدات الأخرى لآلاف القنوات الصغيرة.
- - برغم قلة عدد القنوات الإلحادية ومشاهداتها بالمقارنة بباقي المجالات الأخرى من فنون ورياضة وغيرها تقدر بالمليارات إلا أن القنوات الإلحادية تزيد زيادة ملحوظة، فتقريبًا يوميًّا يزيد عدد المشتركين في كل قناة من ٢٠– ٤٠٠ مشترك على حسب قوة وشهرة القناة.

- ◈ - أغلب الملحدين دخلوا في دراسة الأديان وخاصة الدين الإسلامي بعمق وبدون ضوابط أو في جامعات أجنبية تُدِّرس الدراسات الإسلامية.
- ◈ - أخفت ١٤ قناة من الـ٣٠ مكان البلد التي تبث منها الفيديوهات، في حين جاءت الـ ١٦ قناة المحددة للبلد كالتالي: مصر الأعلى بـ٥ قنوات، ثم المغرب بـ٤ قنوات، ثم العراق وفرنسا كل منهما عدد ٢ قناة، ثم سويسرا والولايات المتحدة وألمانيا، قناة في كل دولة.
- ◈ - لجأ أكثر من واحد لترجمة فيديوهاته بلغات أخرى على الشاشة كالإنجليزية والألمانية والفرنسية مما جعلها ذات نسب مشاهدات أعلى.
- ◈ - بعض الفيديوهات تتكرر في أكثر من قناة وتحقق مشاهدات ضخمة جدًّا قد تقترب أو تزيد عن مشاهدات مكانها الأصلي.
- ◈ - كل أصحاب القنوات الإلحادية المشهورة مسلمون سابقون ما عدا اثنين فقط كانوا مسيحيين هما سامي الديب، وآدم المصري.
- ◈ - الغياب التام للبوذيين أو اليهود أو الهندوس في مهاجمة الإسلام، فقط مسلمون سابقون ومسيحيون متعصبون أمثال (الأخ رشيد) المغربي وهو مسلم سابق تحول إلى المسيحية، صاحب برنامج شهير يبث على الهواء على قناة الحياة المسيحية.
- ◈ - الملحدون يستفيدون استفادة قصوى من كل هجوم تعلنه أي شخصية عقلانية متحررة تنقد التراث أو ثوابت الدين الإسلامي.
- ◈ - هناك قنوات لبعض العقلانيين أمثال الباحث المغربي أحمد عصيد، والباحث المصري أحمد سعد زايد وشيعة مثل غيث التميمي، فكلهم ينقدون القرآن ويسيئون للنبي صلى الله عليه وسلم فضلًا عن الصحابة إساءة بالغة، ومع ذلك يعلنون أنهم غير ملحدين وتم اتهامهم بالإلحاد، وتم منعهم من دخول بعض الدول، وهؤلاء شخصيات محورية في كثير من القنوات الإلحادية ويرحبون بالظهور مع الملحدين في فيديوهات نقد الإسلام.
- ◈ - هناك قناة واحدة فقط موثَّقة وهي قناة شريف جابر.
- ◈ - تستخدم بعض القنوات أسماء جاذبة وملفتة لاستقطاب المشاهدين كمن يستخدم اسم «شغل مخك»، أو «أبو لهب»، ومن القنوات من تجهر بلفظ الكفر أو الإلحاد، ومنهم من يختار التنوير أو العقل أو اسم صاحب القناة.
- ◈ - القنوات الأقل جودة ومونتاج أقل مشاهدات في الـ ٣٠ قناة الكبرى.
- ◈ - أكثر من ٩٥٪ من القنوات الإلحادية تهاجم الإسلام فقط.

- ◈ - تنقسم القنوات الإلحادية إلى عدة فئات؛ منها ما هو منكر وجود الله، ومنها ربوبية تعترف بوجود إله، ولكن ترى أنه ليس هناك دين واجب، ومنها لا أدرية أي لا يدري صاحب القناة إذا كان هناك رب أم لا، ولكن ينقد الأديان.
- ◈ - هناك قنوات معدودة جديدة ترد على الملحدين وأغلبهم من السلفيين المتشددين ولم تحقق نتائج كبيرة، بل تواجه بالاستهزاء.
- ◈ - حاول أصحاب القنوات الإلحادية إظهار التسامح وقبول الآخر فاستضافوا بعض الأشخاص المحسوبين على التيار السلفي أو الشيعي لعرض وجهات نظرهم، وأغلبهم مهاجرون في أوروبا.
- ◈ - التعليقات المؤيدة للفكر الإلحادي أسفل الفيديوهات قوية وكبيرة، فقد تصل لأكثر من ٣٠٠٠ تعليق وأكثر على عدد كبير جدًّا من الفيديوهات.
- ◈ - القنوات الإلحادية الموجودة على اليوتيوب حقيقية بنسبة تتخطى ٩٩٪، فليست مزيفة أو من عمل لجان إليكترونية، فقد اتضح ذلك من التعليق على البث المباشر، ومن خلال زر الإعجاب وعدم الإعجاب بالفيديو على اليوتيوب.
- ◈ - المصريون الذين يتفاعلون ويؤيدون الإلحاد لا تقل نسبتهم عن ٢٠٪ من إجمالي الأعداد المتفاعلة، فيقدر عدد إجمالي عدد المجاهرين بالإلحاد الناطقين باللغة العربية بـ ١٠٠ ألف ملحد على الأقل على اليوتيوب، هذا عدد المتفاعلين والمجاهرين فضلًا عن المشاهدين في صمت.
- ◈ - أشهر مؤيدي الإلحاد من المعارضين السياسيين للنظام ومن النشطاء في مجال المرأة وحقوق الإنسان.
- ◈ - أغلب القنوات الإلحادية لا تستخدم المال لترويج ونشر قنواتهم الإلحادية بل تنتشر تلقائيًّا على اليوتيوب عند البحث على موضوعات مشابهة أو متعارضة، أو تظهر بجوار فيديوهات علماء رسميين أو علماء مشهورين معتدلين، لمجرد الرد عليهم.

- ◈ - جاءت أغلب أفكار وشبهات الملحدين في الطعن على الإسلام من مصادر المستشرقين وشبهاتهم القديمة، والأخطر أن تصديقها يتم بصورة غير متوقعة برغم تفنيدها مرارًا من دعاة وباحثين إسلاميين.
- ◈ - يحرص الملحدون على جمع كل شيء صغير أو كبير للتقليل والطعن في الإسلام بمعنى لا حدود ولا ضوابط ولا معايير.

- - كثير من الملحدين من يتخذ من مسألة واحدة أو شبهة واحدة ليعلن إلحاده وتشكيكه في الدين.
- أهم شبهات الملحدين وأفكارهم:
- لا جديد تقريبًا فنسبة ٩٩ ٪ منها شبهات قديمة يتم تكرارها ومنها:
- - الاستفادة من أي شبهات تقول: إن القصص التي وردت في القرآن لا دليل عليها تاريخيًّا ليبنوا عليها أدلة على بشرية القرآن.
- - إبراز التشابه الموجود في العبادات عند الملل والأديان القديمة كحركات الصلوات، للتدليل على أن القرآن صناعة بشرية يقتبس من الآخرين العبادات لحركات الصلاة عند البوذية والهندوسية والزرادشتية وغيرها، أو تشابه بعض الأحكام مع المسيحية واليهودية على القول بالاقتباس منهم.
- - التمسك بسوء فهم بيئة ونشأة النبي الكريم والطعن في نسبه الشريف في القول بأن النبي أراد أن يكون له مكانة أعلى من مكانة الملوك فاخترع النبوة.
- - الاعتقاد بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتبع هواه انطلاقًا من سوء فهم حديث عائشة: ((ما أرى ربك إلا يسارع في هواك)).
- - الاعتقاد بأن خلفاء الدولة الأموية والعباسية هم من وضعوا وألفوا الأحاديث والفقه، والاستفادة من طعن بعض الباحثين المسلمين في بعض الصحابة كأبي هريرة ومعاوية في الاستدلال على بشرية القرآن.
- - الاحتجاج بما حدث بين الصحابة وخاصة بين المبشرين بالجنة في موقعة الجمل وغيرها بأنه دين غير حق.
- - الاستناد لما هو موجود من مخطوطات للقرآن مختلفة بأنه دين غير حق.
- - الانبهار بطعن كبار الشعراء وعلماء الطب والفلاسفة القدامى في عقائد الإسلام وذم علماء الشريعة لهم، مما أوهم هؤلاء الملحدين أن هؤلاء الشعراء والفلاسفة على الحق؛ لأنهم قامات.
- - التوهم بسقوط حركات طالبان وداعش معناه زيف الإسلام.
- - التوهم بظلم الإسلام للمرأة واحتقارها، وهذا معناه أنه دين غير حقيقي من وجهة نظرهم.
- - الاعتقاد بأن الدين الإسلامي الحقيقي هو ما تفعله داعش وأن المسلمين يحاولون تحسين صورتهم.
- - تكرار الاعتقادات الخاطئة القديمة بوجود أخطاء لغوية في القرآن.

- ◈ - استغلال أي اكتشافات علمية أو طبية لم يتأكد من صحتها مخالفة لظاهر القرآن للتدليل على بشرية القرآن.
- ◈ - الاستهزاء من نعيم الجنة بمقارنته بالتقدم المذهل والرفاهية في الحياة المعاصرة.
- ◈ - عدم فهم منظومة الثواب والعقاب والتوهم بأن الله غير عادل ويتصيد الصغائر وأنه تارك الأقوياء ليقتلوا الملايين.
- ◈ - النظر لأخطاء وهفوات بعض الدعاة والعلماء على أن العلماء غير قدوة، وبالتالي الإسلام دين غير حق من وجهة نظرهم.

وغيرها الكثير جدًّا من الشبهات القديمة الأخرى التي رددها المستشرقون.

ومن ذلك رصد وإحصاء وتحليل للإلحاد على الفيس بوك لأكثر من ٥٠ حسابًا وصفحة ومجموعة مغلقة، منذ التأسيس حتى يوم ٢٠/١٢/٢٠١٨م.

وفيه:

تحليل الإحصاءات والبيانات الواردة في هذا البحث مع عرض لأهم أفكار الملحدين على الفيس بوك:

يختلف المتواصلون على موقع الفيس بوك عن المواقع الأخرى من حيث سهولة التواصل وكثرة الانتشار وخاصة في مصر؛ فيستقطب جميع الفئات المثقفة وغير المثقفة، ويتميَّز نشاط الملحدين ومتابعيهم على الفيس بوك بالآتي:

- ◈ - تداخل الصفحات والأفكار العلمانية مع الإلحادية في كثير من المنشورات والحسابات والصفحات حيث إن كل ملحد علماني، وليس العكس.
- ◈ - شيوع وانتشار الصفحات التي تدعو للإلحاد بطريقة السخرية والاستهزاء والفكاهة مثل صفحة د. أبي البراء، فيقترب متابعوها من النصف مليون متابع.
- ◈ - عدم التثبت من بعض المعلومات أو الأحاديث التي تسخر من الدين، وهي في حقيقتها مكذوبة أو مختلقة.
- ◈ - تقريبًا تشترط كل المجموعات المغلقة شروطًا على الراغبين في الانضمام إليها منها الإقرار بعدم وجود قدسية لأي دين، والتحذير من الحظر إذا دافع عن أي دين.

- ◈ - استغلال الحوادث الإرهابية والأخبار المثارة وغير المنطقية والمسيئة للإسلام للتدليل على مسؤولية الإسلام عنها.
- ◈ - أغلب الصفحات الإلحادية لا تذكر في بياناتها أسماء أصحابها ولا البلد الذي تُبث منه، ولا سنة تأسيس الصفحة في أغلبها.
- ◈ - لا يوجد تقسيم واضح وملحوظ بين هوية الصفحات الملحدة من ناحية الربوبية أو اللاأدرية أو الإلحاد الصريح، فمعظم الصفحات متداخلة، بل تدعو للتنوير واستخدام العقل.
- ◈ - هناك صفحات وحسابات استطاعت أن تتواجد بقوة في كل المواقع ووسائل التواصل الاجتماعي سواء الفيس بوك أو تويتر أو اليوتيوب ومنهم حامد عبد الصمد، وشريف جابر.
- ◈ - لا تستخدم أغلب الصفحات الإلحادية دفع الأموال لترويج منشوراتها.
- ◈ - يستحيل تحديد عدد الملحدين من ذوي الإلحاد الصريح على الفيس بوك؛ لأن هناك قطعًا أشخاصًا لا يعلنون عن إلحادهم، بل الأصوب والأدق تحديد عدد المجاهرين بالإلحاد، ومع ذلك يصعب حصر كل الصفحات أو الحسابات الإلحادية لكون بعضها يستخدم اسمًا عاديًّا لا علاقة له بالإلحاد ويقوم بنشر منشورات بعضها إلحادية وبعضها غير ذلك، ولكن يمكن تقدير عدد المجاهرين بالإلحاد على أكبر ٥٠ حساب وصفحة ومجموعة على الفيس بأكثر من ١٠٠ ألف شخص بدون المكرر.
- ◈ - واضح أن الأغلبية العظمى من المجاهرين بالإلحاد من المتواصلين على الصفحات والحسابات والمجموعات المغلقة على الفيس بوك من الذكور.
- ◈ - كعادة كل الملحدين في أي موقع ووسيلة على وسائل التواصل الاجتماعي يستشهد الملحدون بالأسماء المشهورة من العلماء والباحثين والفنانين وخاصة الأجانب، فهناك صفحات تحمل اسم أو أشهر أعمال هؤلاء الملحدين وخاصة الذين ماتوا منذ سنوات كعبد الله القصيمي وغيره.
- ◈ - حسابات العلمانيين وغير المسلمين الذين يهاجمون ثوابت الإسلام على الفيس بوك تُعتبر مصدر إلهام لكثير من الملحدين.
- ◈ - يدندن أغلب الملحدين على الفيس بوك حول الغرض من صفحاتهم وهو نشر الأفكار والأخلاق السامية البشرية الأصل ولحماية حرية وحقوق الفرد في المجتمعات وتسليط الضوء على التعاليم الدينية المتناقضة والمجحفة، على حسب زعمهم.

- ◈ - بعض الملحدين على الفيس بوك يصرحون بأسباب تركهم الدين، فمنهم من تعمق في الدين بدون ضوابط وبطريقة خاطئة، ومنهم من تعرض لحالة نفسية نتيجة اعتقاده بظلم الله له في بعض أحواله؛ مما اضطر للاعتقاد بعدم وجود رب.
- ◈ - أغلب الملحدين على الفيس بوك -إن لم يكن الجميع- كان صاحب دين سابق وتركه، وأغلبهم كانوا مسلمين وإن لم يصرحوا، فهذا ظاهر من منشوراتهم الكثيفة ضد الإسلام والاطِّلاع على تفاصيل دقيقة فيه، أو باعترافهم.
- ◈ - هناك صفحات وحسابات قديمة نسبيًّا من سنة ٢٠١٠م وذلك في الحسابات والصفحات الأكثر تفاعلًا، ولكن أكثرها ظهر في ٢٠١٦ وما بعدها.
- ◈ - موقع الفيس بوك أكثر المواقع حجبًا للصفحات والحسابات الإلحادية نتيجة البلاغات المقدمة من المؤمنين، وهذا باعتراف الملحدين أنفسهم.
- ◈ - يحرص كثير من أصحاب الصفحات أو الحسابات على الفيس بوك على عمل صفحات وحسابات بديلة تحسبًا لحجب الصفحات أو الحسابات الأساسية نتيجة البلاغات كما في صفحة تخاريف الشيوخ.
- ◈ - هناك حسابات بأصدقاء ومتابعين كُثر فضلًا عن صفحات عامة لمشاهير الملحدين الذين يعلنون عن شخصيتهم مثل سعيد بن جبلي، وشريف جابر.
- ◈ - تحرص كثير من الصفحات والمجموعات على عرض تجارب من اتجهوا للإلحاد لتحريض الموحدين على ترك دينهم، وبأسلوب غير مباشر.
- ◈ - غالبًا الصفحات الإلحادية لا تتعرض لشيوخ الإسلام المعتدلين طالما لم يصدر عنهم فتوى شاذة أو متشددة.
- ◈ عرض لأهم أفكار الملحدين على الفيس بوك:
- ◈ يتناول الملحدون عددًا من الموضوعات والقضايا على صفحاتهم ومن أهمها:
- ◈ - موضوع نقد الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وهو من الموضوعات اللافتة للنظر على صفحات الملحدين على الفيس بوك، فينقلون غالبًا ما يظنونه رأي العلم ويعتبرونه مخالفًا لفهم دعاة الإعجاز العلمي.
- ◈ - الربط بين تشرد وضياع كثير من البشر في الحروب والكوارث وبين رحمة الله بالعباد كدليل لعدم وجود رب للكون.
- ◈ - النظر للقصص القرآنية والنبوية الصحيحة للأنبياء والصالحين على أنها من أساطير الأولين،

ومحاولة الزعم بأن بعضها منقول ومقتبس من الشرائع السابقة، والبعض الآخر لا وجود له اعتمادًا على عدم وجود وثائق أو حفريات أو مخطوطات تؤيدها.

- استغلال بعض الأحكام غير المنطقية من وجهة نظرهم للتدليل على بشرية القرآن كزعمهم أن القرآن اهتم بأشياء صغيرة وأحداث يومية في حياة الرسول، وتركه إخبارنا بأشياء كبرى في الخلق ونشأة الكون.
- الإشارة كثيرًا إلى وراثة الدين ولم يكن للفرد أي اختيار له فيه.
- لا حدود للأدب عند الملحدين على الفيس بوك، فكثيرًا منهم يسب شخص النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء والصحابة، بل بعضهم يجهر ويدافع عن المثلية الجنسية والموبقات.

جدول يوضح الصفحات الأكثر متابعة على الفيس بوك وعدد متابعيها:

رقم	اسم الصفحة	عدد المتابعين
١	صفحة د. أبو البراء	٤٩٠,٣٢٥
٢	صفحة تناقضات الإسلام	٢٠٤,٥٩٠
٣	صفحة الملحدون يدخلون الجنة	١٩٠,١٧٩
٤	صفحة استيقظ..wake up	١٥٤,١٠٠
٥	صفحة دعوة للفكر الحر DZ	١٣٧,٠٩٨
٦	صفحة Box of Islam	١٢٣,٦٠٩
٧	صفحة أفكار زنديق	٧٣,٦٦٧
٨	صفحة Sherif Gaber	٦٣,٤٠٨
٩	صفحة عبد الله القصيمي	٤٥,٨١٥
١٠	صفحة غير مؤمنين	٤٠,٠٢٣
١١	صفحة نور الإنسانية اللادينية	٣٨,٣٩٦
١٢	صفحة العقل الحر	٣٧,٩٨٤
١٣	صفحة تخاريف الشُّيوخ ٢	٣٧,٦٣٢
١٤	صفحة Ahmed Harkan أحمد حرقان	٣٧,٥٦١
١٥	صفحة كافر مغربي	٣٦,٥٣٨

رقم	اسم الصفحة	عدد المتابعين
١٦	صفحة القرآن بين الإعجاز والأخطاء	٣٥,٧٥٩
١٧	صفحة مجلة الملحدين العرب	٣١,٩١٢
١٨	صفحة زرقاء اليمامة	٣٠,٧٦٩
١٩	صفحة أحمد القبانجي - Ahmad Al-Qbbanji	٢٤,٨٣٦
٢٠	صفحة مذكرات ملحد تونسي	٢٣,٤٣٤
٢١	صفحة تاريخ الأسطورة والأديان	٢٣,١٠٤
٢٢	صفحة Syrian Irreligion network شبكة اللادينيَّة السوريَّة	٢٣,٠٣٧
٢٣	صفحة سعيد بنجبلي - Said Benjebli	٢١,٤٧٨
٢٤	صفحة د.أبو مُجهش	١٩,٢٢٣
٢٥	صفحة وفي نوري جعفر	١٩,٠٦٣
٢٦	صفحة تخاريف الشيوخ	١٧,٦٤٢
٢٧	صفحة قصة الأديان	١٧,٠٦٥
٢٨	صفحة تأكد من حقيقة الإسلام	١٥,١٠٠
٢٩	صفحة الأديان من صنع الإنسان	١٥,٠٤٣
٣٠	صفحة ملحدون	١٤,٦٨٠
٣١	صفحة إلحاد	١٤,٢٨٢
٣٢	صفحة الدين أفيون الشعوب	١٣,٨٢١
٣٣	صفحة الجهر بالإلحاد لمن استطاع إليه سبيلا	١٣,٧٠٣
٣٤	صفحة القادر القدير	١٣,٧٦٩
٣٥	صفحة ملحدة مغربية	١٢,٨٢٧
٣٦	صفحة المرأة ليست عورة ولا فتنة ولا ناقصة لا عقل ولا دين	١١,٥٤٦
٣٧	صفحة وهم الإله	٨,١٣٤
٣٨	صفحة المادية العلمية	٨,١٠٠

رقم	اسم الصفحة	عدد المتابعين
٣٩	صفحة ملحدون إنسانيون مع الإنسان	٦,٥١٣
٤٠	بيانات وإحصاءات صفحة لا دينيون	٦,٢٧٥
٤١	صفحة الله الفرضية الخاطئة	٦,٢١٤
٤٢	صفحة استفق	٤,٩٨٠

***

جدول يوضح الحسابات الشخصية على الفيس بوك الأكثر متابعة وعدد المتابعين

رقم	اسم الحساب	عدد المتابعين
١	حساب Sherif Gaber	١٣٧,٨٩٣
٢	حساب Hamed Abdel-Samad	١١٨,٠١٠
٣	حساب سعيد بنجبلي	٢٩,٤١٨

جدول يوضح أكبر المجموعات المغلقة على الفيس بوك وعدد الأعضاء:

رقم	اسم المجموعة	عدد الأعضاء
١	مجموعة شبكة ومنتدى الملحدين العرب	٨٩,٨٥٧
٢	مجموعة ملحدين ضد الدين . أساسية	٧٩,٢٨٤
٣	مجموعة X Muslims	٣٣,٢٧٩
٤	مجموعة ملتقى الملحدين الأحرار	٢٩,٥٥٩
٥	مجموعة الملحدون الأحرار	٢٥,٥٧٢
٦	مجموعة فكر مغاير	٢٤,٢٢٦
٧	مجموعة أديان وأساطير (وَ ما خَفِيَ أعظَمُ)	١٧,٦٤٦
٨	مجموعة إلحاد بلا حدود	١٣,٦٨٨
٩	مجموعة شبكة الإلحاد في العالم العربي	١٢,٢٦٧
١٠	مجموعة ملحدون إنسانيون	٩,٣٨٤

جدول يوضح أكبر الصفحات غير الإلحادية على الفيس بوك والملهمة للملحدين:

رقم	اسم الصفحة	المتابعين
١	صفحة Brother Rachid	١,٧٢٧,٦١٦

وأما تويتر فقد رصد المرصد إحصاءات لأشهر وأكبر ٥٠ حسابًا إلحاديًّا على تويتر (للحسابات التي تتخطى الـ ٥٠٠٠ متابع).

الإحصاءات منذ تأسيس تويتر وحتى ٢٠١٨/١٢/١٥م.

الموضوع	الصفحة
تحليل بيانات هذا الجزء مع عرض لأهم أفكار الحسابات الإلحادية على تويتر	١ – ٥
جدول يوضح ملخص إحصاءات أكثر الحسابات الإلحادية تفاعلًا ونشاطًا على موقع تويتر منذ التأسيس وحتى يوم ٢٠١٨/١٢/١٥م	٦ – ٩
إحصاءات لـ ٥٠ حسابًا على تويتر من أكبر الحسابات الإلحادية الصريحة	١٠ – ١٤٢
إحصاءات لبعض الحسابات الملهمة للملحدين من حسابات علمانيين وماركسيين وغيرهم	١٤٣ - ١٥٥

تحليل إحصاءات الإلحاد على تويتر:

يختلف عرض ونشر الإلحاد على تويتر من خلال فحص ٥٠ حسابًا إلحاديًّا (من أكبر الحسابات تفاعلًا) عن باقي وسائل التواصل الاجتماعي بالآتي:

- التواجد على تويتر قديم نسبيًّا فهو أقدم بكثير من اليوتيوب، فهناك حسابات كثيرة من ٢٠١٠، و٢٠١١.

- هناك كثافة ملحوظة في عدد التغريدات، فهناك حسابات كتبت أو نشرت تغريدات من حسابات أخرى (إعادة تغريد) بمعدل ١٧٠ ألف تغريدة في ٨ سنوات بمعدل ٦٠ تغريدة يوميًّا، وهذا يكشف حجم الهمة العالية في النشر.

- أغلب الحسابات لا تفصح عن اسم صاحبها أو بلده، ولكن من بين الحسابات الخمسين الأعلى في التفاعل على تويتر نجد التواجد السعودي والمصري في المقدمة.

- ◈ - يستحيل حصر كل الحسابات الإلحادية الصريحة؛ لأن كثيرًا من الحسابات يتخذ أسماء عادية، فمن الخطأ تحديد الملحدين بدقة على مواقع التواصل الاجتماعي، بل يمكن محاولة تعقب وحصر الحسابات النشطة المجاهرة بالإلحاد فقط، أما الملحد الذي يعتنق الإلحاد ولا يبديه فحصره في علم الله.
- ◈ - أغلب أصحاب الحسابات الإلحادية إما شواذ جنسيًّا أو مؤيدون لنشر الإباحية بدعوى الحرية الشخصية أو معارضون سياسيون للأنظمة الحاكمة في بلدانهم.
- ◈ - غلبة العقلانية وتقديم العلم يظهر بصورة لافتة جدًّا، فأغلب الحسابات الإلحادية ذات التأثير العالي والتفاعل القوي لمدونين مثقفين ومطلعين جدًّا.
- ◈ - الاستدلال المستمر بأقوال وأفكار كبار الملحدين في العالم والمتخصصين في كافة العلوم الطبية والفيزيائية مثل (نيل ديجراس تايسون) أشهر عالم فيزياء فلكية، وهو ملحد وحسابه على تويتر يتخطى الـ ١٣ مليون متابع.
- ◈ - الاستشهاد على صدق الإلحاد بكون تواجد الملحدين ضمن قوائم المشاهير في مختلف المجالات الرياضية والفنية والعلمية.
- ◈ - هناك تقسيم واضح وملحوظ على تويتر بين الربوبية و اللاأدرية والإلحاد.
- ◈ - انتهاز كل فرصة وحدث غير منطقي يحدث في العالم للتدليل على خرافة الأديان.
- ◈ - برغم تواجد آلاف الحسابات الإلحادية الصغيرة والكبيرة على تويتر بمتابعين يتخطى عددهم عدة ملايين، فذلك لا يتعدى نسبة الـ ٥٪ من إجمالي الحسابات الكلية لتويتر، إلا أن المخيف أنها في ازدياد مستمر.
- ◈ - الملحدون يتخذون بعض العلمانيين والليبراليين والماركسيين وبعض المسيحيين المتطرفين أيقونة ومصدر إلهام لهم.
- ◈ - يتفاخر الملحدون بتزايد عدد الملحدين ويبرهنون على أنه النهج الصحيح.
- ◈ - الإشاعات والأخبار الكاذبة لها نصيب من التغريدات الأكثر تفاعلًا، فمثلًا التغريدة التي تقول: إن الأزهر طرد تونس من الدول الإسلامية وحصلت التغريدة على عدة آلاف من الإعجابات، وتم إعادة تغريدها على أنها خبر صحيح ومنطقي.

- هناك جرأة ملحوظة في الرد على أي شبهة تدعو لاعتناق دين من الأديان، فليس هناك عند الملحدين خوف أو هروب.

رصد الأسباب التي تؤدي إلى الإلحاد

من أهم الأسباب التي رصدها المرصد:

- - انبهار بعض الناس بالثورة العلمية والتكنولوجية جعلهم يظنون أن المادة هي كل شيء، وأنها هي التي خلقت الأشياء من قبل.
- - انتشار تلاقح الأفكار والرؤى ووجهات النظر عبر وسائل التواصل الاجتماعي والفضائيات والإنترنت، فقد تأثر بها البعض بحيث أصبح العالم قرية صغيرة.
- - الاستسلام لوساوس الشيطان، فقد تعهد الشيطان بغواية البشرية.
- - الظهور السيئ والمشين لبعض جماعات داعش والإخوان مما شوهت صورة الإسلام وخوَّفت منه.
- - محاولة ضعيفي الإيمان للتفلت من ضوابط الأخلاق والالتزام الديني مما جعلهم يختارون الإلحاد ليريحوا ضمائرهم.
- - الإعجاب بالعقل واعتقاده أنه قادر على خدمة الإنسان بعيدًا عن الشرائع الربانية.
- - مرور بعض الناس بمشاكل نفسية وشعوره بالظلم أو بترك الله له يحفزه ويدفعه للكفر بالله وإنكار وجوده.
- - التأمل في الكوارث والمصائب مما يجعله يعتقد بعدم وجود رب للكون.
- - اختلافات الأديان واغتراره بكثره أعداد الملحدين يدفعه للكفر بالله.

***

إعداد الكوادر العلمية المؤهلة لمواجهة ألاعيب الإلحاد

مع تزايد وسائل التواصل الاجتماعى أصبح حتمًا أن نجد ملحدين كُثرًا، وللأسف يعجز كثير من الناس في الحوار معهم، بل يعجز كثير من المتخصصين في العلوم الشرعية كالدعاة والأئمة أيضًا من إقناعهم أو ردهم!! وهذا العجز ناتج من عدم فهم أساليب هؤلاء الملحدين وطرقهم في الحوار.

ويتخذ الملحدون بعض المسلمات وينطلقون منها كالقول بأن هذا الكون موجود بذاته، علمًا بأن الكون لا يملك أن يخلق ذاته، ثم يخلق في الوقت نفسه قوانينه التى تصرِّف وجوده.

إن النظر في الطبيعة ما هو إلا جولة في الكون المعروض للأنظار، وفيها ما يحيِّر اللب حين يتأمله بالبصيرة المفتوحة والقلب الواعي والحس اليقظ. وأكاد أجزم أن معظم الملحدين لا يتبعون أبسط أساليب الحوار العقلي في رفض الاستدلال على وجود الله، بل حوارهم مليء بعدة أساليب للمراوغة والخداع ومنها:

الأسلوب الأول:

أسلوب الإغراق، بإلقاء كم كبير من الشبهات، وعادة ما تكون خارج إطار الموضوع، بل تكون شبهات متنوعة لا رابط بينها.

والحل: عدم رد الداعية على أي شبهة قبل أن يتم إلزام الملحد بنقاط معينة للحوار فيها، ثم يتم طرح أسئلة بحيث تكون أسئلة من الوزن الثقيل والتي لا يمكن الإجابة عليها والزام الملحد بالإجابة ووضعه في موقف محرج مثل:

- - كيف تكونت الخلية الحية الأولى؟
- - وكيف نبضت بالحياة ؟
- - من الذي أوجدنا في هذه الدنيا رغم أنوفنا؟
- - ما الهدف من الوجود (الحياة)؟

- ◈ - ماذا كان قبل الانفجار الكبير ونشوء الكون؟ وماذا سيكون بعد نهاية الكون؟
- ◈ - لماذا الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يشعر بالصداع ويصاب بالأمراض النفسية؟
- ◈ - لماذا نموت؟
- ◈ - هل يوجد تفسير عقلاني للموت ؟
- ◈ - من الذي وضع القوانين الدقيقة لمختلف العلوم وعلم بأننا سوف نفك رموزها؟

الأسلوب الثاني:

أسلوب التعميم، وذلك يكون بأخذ نتائج لدراسة معينة وتعميمها، وذلك بإدراج مغالطة في الاستدلال لإيصال الفكرة التي يريد الملحد إيصالها.

والحل: يجب أن يكون الداعية أو الإمام مطَّلعًا على أحدث الدراسات، وأما بالنسبة للمغالطات فيجب أن يكون المحاور متمكنًا من علم الفلسفة والمنطق.

الأسلوب الثالث:

التشكيك، وعادة ما يعتمد الملحدون على أسلوب التشكيك، وعادة ما يكون التشكيك في بعض الجزئيات الصغيرة أو إيراد أحاديث والتي غالبًا ما تكون مكذوبة، أو أحيانًا تكون الأحاديث صحيحة، ولكنها وردت في حالات معينة أو لها تأويل معين، فيقوم الملحد بالاعتماد عليها للوصول إلى هدفه وهو التشكيك في الدين.

والحل: يقوم الداعية أو الإمام بإلزام الملحد بالرد على الخطوط العريضة لموضوع الحوار والابتعاد عن الجزئيات، بتوضيح ذلك له بأن يقول له: يكفيك مراوغة وما شأنك بالجزئيات؟ فأنت إلى الآن لم تقم بالرد على الأسئلة الرئيسية للحوار.

وفي حالة اعتماد الملحد على أسلوب التشكيك يكون الرد من الإمام حادًّا وملزمًا وإلقاء أسئلة من الوزن الثقيل، والتي تستهدف أصل الإلحاد ولا يوجد رد عليها وإلزامه بالإجابة، ووضعه في موقف محرج كما ذكرنا، واعتماد أسلوب الهجوم وعدم البقاء في وضعية الدفاع، ولو كان التشكيك بإيراد أحاديث فيكون الرد بالتأكد من درجة الحديث، فإن كان موضوعًا فيتم إيراد تخريج الحديث، ويكون الأمر قد انتهى، وإن لم يكن موضوعًا فيتم النظر في تفسير الحديث من كتب التفاسير الموثوقة وإيراده مع عدم ترك الملحد يصول ويجول، بل يتم إيراد التفسير وتخريج الحديث، ثم يتم إنهاء

المداخلة بطرح أسئلة في صميم مذهبه وإلزامه بالرد عليها.

الأسلوب الرابع:

التطويل، وذلك بمحاولة تطويل الحوار وحشوه بالكثير من الكلام غير المفيد الذي يخيّل للسامع أو القارئ أن الملحد متمكن من العلم وفاهم في الموضوع الذي يحاور فيه، وأيضًا يكون أغلبه إن لم يكن كله خارج عن الموضوع.

والحل: يكون بمطالبة الداعية للملحد بوضع المهم من الفكرة فقط وعدم الدخول في التفاصيل المملة والتي لا حاجة لذكرها ومحاورته فيها.الأسلوب الخامس: التكرار، ويحاول الملحد تكرار السؤال مرات ومرات في محاولة لإضعاف رد المحاور، وكأنه يقول: إن الرد ضعيف أو لا يجد إجابة.

والحل: أن يطلب الداعية أو الإمام من الملحد العودة إلى الرد، وإلزامه بنقاط معينة للنقاش.

الأسلوب الخامس:

الاستفزاز. ويعتمد الملحد على هذا الأسلوب ليبين أن محاوريه لا يقبلون الحوار ولا يريدونه.

والحل: يقوم الإمام أو الداعية بإلزام الملحد بنقاط معينة واعتماد تكرار الأسئلة وعدم ترك الفرصة للملحد للخروج عن أصل الموضوع مع الحفاظ على هدوء الأعصاب والسيطرة على الموقف باستعمال حجج قوية وإخراج الملحد على صورته الأصلية بأنه ملحد لم يأت للحوار، بل أتى مستفزًا.

وأخيرًا: سندرك قطعًا بعد حوارنا مع الملحد أنه ما هو إلا نموذج للإنسان حين تفسد فطرته، وتستغلق بصيرته، وتتعطل في كيانه أجهزة الاستقبال والتلقي، وينقطع عن الوجود الحي من حوله، وعن إيقاعاته وإيحاءاته.

***

كيف ينظر الملحد للإسلام؟

ينظر الملحد للإسلام نظرة لا تختلف كثيرًا عن الجاحدين والملاحدة الأوائل، ويمكن تلخيص هذه الرؤية فيما يلي:

١ – يرى الملحد أن الإسلام اهتم بسن تشريعات لجرائم تافهة جدًّا، وترك أمورًا ضخمة لم يتعرض لها كالسحاق والاغتصاب وغيرها، مما يؤكد أن التشريعات كانت مواكبة لعصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم فقط.

٢ – يرى الملحد أن الإعجاز العلمي المنسوب للقرآن لم يقصد منه الإعجاز، بدليل أن العلماء الأوائل لم يتعرضوا له، بل سبق وأن أشار لمثل ذلك الكتاب المقدس كمراحل تطور الجنين، ففي سفر (أيوب ١٠ - ٨: ١٣): أذكر أنك جبلتني كالطين، أفتعيدني إلى التراب؟ ألم تصبني كاللبن وخثرتني كالجبن؟ كسوتنى جلدًا ولحمًا فنسجتني بعظام وعصب، منحتني حياة ورحمة وحفظت عنايتك روحي.

٣- ينظر الملحد أن كلام القرآن عن المشاهدات اليومية والطبيعية للأشياء كحركة النبات والليل والنهار والشمس والقمر والمطر ورفع السماء على أنها إعجاز من الخالق، مع أن أي بدوي يعيش في الصحراء يلاحظ ذلك.

٤- يرى الملحد أن القرآن لم يأت بأي معجزات علمية، وكل ما في الأمر تحريف معاني بعض الآيات لتناسب التطور العلمي، كمن يظن أن الجواري الكنس هي الثقوب السوداء الموجودة في السماء، بخلاف ما أجمع عليه المفسرون من أنها النجوم أو بعض الحيوانات كالظبي التي تظهر في وقت وسرعان ما تفر مسرعة وتختفي أي تكنس، فالآية تتحدث عن حكمة ظهور النجوم والكواكب في السماء وسرعان ما تختفي أو سرعة هروب الظباء ونحوها.

٥- يرى الملحد أن بعض التشريعات مقتبسة من الأقوام السابقة حتى من غير أهل الكتاب كالجزية، فقد فرضها الرومان الكفار على المسيحيين أيام عيسى كما جاء في الكتاب المقدس.

٦- يرى الملحد عدم وضوح المفاهيم الأساسية للدين لدى المسلمين البسطاء وغير المسلمين كتكفير غير المسلمين وعدالة الصحابة ومكانة المرأة وحكم التماثيل الكاملة للأشخاص وتغيير المنكر وغيرها من الأمور مما أدى للاضطراب في الفهم عند كثير من الناس على اختلاف مللهم وأفهامهم.

٧- يرى الملحد أن ظهور الغلظة والجفاء والتشدد على كل من يتمسك بفهم الإسلام كما جاء على لسان أغلبية العلماء المسلمين على مر العصور، علمًا بأن طبيعة هذه المعاملات لا تتعلق بتغير الزمان والمكان.

٨- يرى الملحد أن اتفاق العلماء في أمور واختلافهم في أمور يدل على وجود تناقض لمصادر التشريع للإسلام من قرآن وسنة.

٩- ينظر الملحد للإسلام على أنه اهتم بأمور شخصية تافهة في القرآن كانت تؤذي محمدًا كسؤال نسائه من وراء حجاب، أو انتظار الطعام حتى ينضج، أو الجلوس للكلام بعد الطعام في بيته وغيرها من الأمور التي تندرج تحت الخصوصيات والتي انتهت.

١٠- يعتقد ويؤمن الملحد بعدم وجود أدلة تحرم وتنهي الرق وامتلاك الجواري إلا التشدق بأنه جفف منابعهم – كما يظن الملحد-، وبدليل عنده وهو وجود الرق لأكثر من ١٠٠٠ سنة بعد وفاة محمد حتى تم إلغاؤه عن طريق المنظمات الحقوقية من أقل من ١٠٠ سنة فقط.

١١- لا يؤمن الملحد بربانية الإسلام لأنه بعد أكثر من ١٤٠٠ سنة على ظهور الإسلام لم يصبح صاحب الأغلبية، بل ديانات شرق أسيا كالبوذية والهندوسية وغيرهما من ديانات وثنية تتفوق عليه، حتى إن الملحدين وأمثالهم ليسوا أقلية، فهم أكثر من مليار شخص.

١٢- يرى الملحد أن هناك تشابهًا في تشريعات الصلاة والوضوء والحج والصوم مع تشريعات أديان سماوية وأديان أخرى سبقت الإسلام، ويعتمد على تماثيل للحضارات القديمة.

١٣- يرى الملحد أن هناك تشابهًا في قصص القرآن مع الأساطير الآشورية وغيرها وقصص الكتاب المقدس مع بعض التغيير الطفيف.

١٤- يظن الملحد أن عدم وجود تفاصيل عن حياة الأمم والحضارات المذكورة في القرآن على الآثار الفرعونية وغيرها يدل على أنها من اختراع الأديان.

١٥- يقف الملحد على بعض التصرفات غير الأخلاقية من غلظة وعنف وتهديد في سلوك نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم للآخرين، ويستخدمها ذريعة للقول ببشرية الدين الإسلامي.

١٦- يرى الملحد أن الأحداث التي سبقت نزول الوحي تثبت أن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو الذي سعى ليكون نبيًّا، هكذا يرى الملحد.

١٧- يتعجب الملحد من كون بعض المعاصرين للنبي صلى الله عليه وسلم لم يؤمن بالإسلام ولم يتأثروا ببلاغة القرآن، فمعظمهم دخل الإسلام بسبب أشياء أخرى، وكذلك يتساءل: ما ذنب أصحاب اللغات الأخرى الذين لا يفهمون القرآن؟ فكيف سيفهمون بلاغته؟

١٨- يرى الملحد أن نظرة الإسلام الاستعلائية بكونه الدين الحق يتعارض مع ضعف المسلمين الآن، فأين ظهور الإسلام على الدين كله ومع قرب قيام الساعة، وفي ظل هذا الضعف؟ هكذا يظن الملحد.

١٩- ينظر الملحد لعلامات الساعة الصغرى بأنها نسبية، فكثيرًا من العصور وقع فيها قتل وازدياد الفساد وليس عهد اقتتال الصحابة في الجمل وصفين من ١٤٠٠ سنة ببعيد عن هذا الموضوع، فقد مات أكثر من ٥٪ من عدد السكان المسلمين.

٢٠- يرى الملحد أن اقتتال الصحابة وطعن بعضهم في بعض يتعارض مع كونهم الطائفة التي تمثل أفضل العصور.

٢١ - يرى الملحد أن تعامل النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع بعض خصوصياته وانتظاره لنزول الوحي في بعض المسائل كحادثة الإفك وغيرها يطعن في نبوته.

٢٢- يقف الملحد حائرًا تجاه عدم وجود ردود مقنعة حول ضياع بعض آيات القرآن كنحو التي أكلتها الداجن والمعروفة بنسخ التلاوة والحكم أو أسباب اختلاف القراءات القرآنية أو اختلاف بعض مشاهير الصحابة في ثبوت بعض الآيات.

٢٣- لا توجد أدلة مقنعة عند الملحد تنفي إمكانية اختراع النبي محمد صلى الله عليه وسلم لهذا الدين وادِّعاءه النبوة.

٢٤- يرى الملحد أنه لا يوجد اختلاف كبير بين الحكماء المعروفين وبين النبي محمد صلى الله عليه وسلم إن صح أصلًا ما نُسب إليه من حكمة، هكذا يرى الملحد.

٢٥- يرد الملحد على التساؤل القائل بكيف يكون القرآن من صنع محمد ويعاتب نفسه فيه؟ الجواب: كان يبرر أخطاءه بإلقائها على السهو ويصلح هفواته بتصنع كمراجعة وتصحيح الرب له لإضفاء صورة التأديب والرعاية الربانية له.

٢٦- تعارض عمر تاريخ البشرية والتي لا تزيد عن ٢٠ ألف سنة مع ما ثبت يقينًا وبالتواتر من أن عمر خلق الأرض ملايين السنين.

٢٧- يستشهد الملحد باعتراف القرآن بمعارضة قريش لسيدنا محمد واتهامه بالسحر والجنون وليس بالصادق الأمين.

٢٨- يرى الملحد أن كثيرًا من الحروب والغزوات هجومية بدليل وقوعها في أرض الخصوم، فلو كانت دفاعية لماذا حدثت في أراضي المناطق الأخرى.

٢٩- يرى الملحد أن الإسلام يكرر كثيرًا من المعلومات المتوارثة من الحضارات والأساطير القديمة، والتي لم يثبت العلم وجودها كوجود سبع سماوات ، أو أن الحيوانات المنوية تخرج من الظهر، وغير ذلك .

٣٠- يظن الملحد أن مخالطة النبي محمد صلى الله عليه وسلم لعدد من اليهود والنصارى مما لا يمنع من تعلمه منهم كورقة بن نوفل وسلمان وصهيب، وبحيرى، والغلامين اليهوديين لجبير بن مطعم وغيرهم.

٣١- يرى الملحد أن التوسع في نقد شرائع اليهود وتعاليمهم لتواجدهم بنسبة أكبر من الآخرين، وعدم التعرض بصورة لافتة لمعتقدات الهندوس والبوذية لبعدهم عن الجزيرة العربية برغم خطورتهم الأكبر.

٣٢- يرى الملحد عدم ما ذكره القرآن من حقائق علمية مثل وجود الشهب في السماء، فقد تمكن العلم من المتابعة الدقيقة للسماء وعلى مدار عشرات السنين الماضية لم يتعرض لهم الحرس والشهب الموجودة في القرآن، ولم الحاجة للحرس أصلًا ما دامت الشهب تضرب بأمر الخالق كل من يقترب من السماء؟ ولماذا تحاول الشياطين الاقتراب من السماء وتكرر المحاولة مرارًا؟ وإذا كانت الشهب ترجم الشياطين فلماذا استطاع العلماء التنبؤ بها وحسابها؟ وكيف استطاعوا وضع المركبة روسيتا على ما يفترض أنه شهاب يرجم الجن؟

٣٣- يرى الملحد أن القرآن الكريم نزل بأصعب لغات الأرض -العربية- لا يتقنها جيدًا إلا ١٪ من سكان الأرض.

٣٤- يرى الملحد أن الغالبية العظمى من المبدعين المسلمين غير متمسكين بدينهم، فضلًا عن محاربته للشذوذ والمثلية الجنسية التي يؤمن الملحد أنها أمور لا دخل للإنسان فيها.

٣٥- يتعجب الملحد من عدم وجود أجوبة لأمور كثيرة كمن خلق الله عز وجل؟ بل الرد المنع من التفكير فيها.

٣٦- يرى الملحد أنه لا يوجد فصل بين الوحي وبين رأي واجتهاد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، كمسألة تأبير النخل، هكذا يرى الملحد.

٣٧- يرى الملحد أن النعيم الموعود في الجنة صورته بدائية وعقيمة كان يناسب البيئة البدوية كالفاكهة وغرف الجنة والخدم وغيرها وقدمت الحضارة أضعاف أضعاف هذا النعيم وما زلنا في انتظار الأروع، هكذا يرى الملحد.

٣٨- يرى الملحد وجود صعوبات في إقناع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للصحابة ببعض الأمور منها تقاعسهم عن الحلق والتقصير في صلح الحديبية، ومخالفة أمره في غزوة أُحد وولعهم بالغنائم وغيرها الكثير، ومنهم من خالفه بعد موته في أمور كثيرة، فضلًا عن مشاكله مع زوجاته.

٣٩- يرى الملحد حدوث اندثار في كثير من الثوابت ورضا العلماء بذلك حاليا إلا الدواعش كقطع يد السارق ورجم الزاني واستحلال الجواري والدفاع المستميت من العلماء على محاولة عدم مناسبتها للعصر من أدلة بشرية الدين، وقريبًا سيلحق بها أي ملاحظة في المواريث وسن الزواج، هكذا يظن الملحد.

٤٠- يرى الملحد أن هناك خلطًا شديدًا بين الإلحاد وبين نقد الإسلام كدين، ويتساءل لماذا كل من يرد على المسيء للإسلام يذكر قوانين الطبيعة ونظامها على وجود إله؟ ويظن الملحد أن كل الملل والنحل لها رؤية مختلفة عن الإله، يجب الفصل بين الطعن في الدين الإسلامي وبين إنكار الإله.

٤١- يرفض الملحد ربط وجود الكون بنظامه بضرورة وجود إله، يتطابق مع ضرورة إثبات من أوجد الإله، فوجود الإنسان لا يعني بالضرورة وجود إله، بل يرد الملحد على من يقول بمن خلق الكون برد وهو: ومن خلق الإله؟

٤٢- يرى الملحد أن استخدام الكون لاستنتاج وجود الله يعني أن يقين المستخدم بوجود الكون أعلى من يقينه بوجود الله، فلا يمكن استخدام الشيء اليقيني الراسخ للاستدلال على وجود الظني المتزعزع.

٤٣- عدم وجود كائن مثل الإنسان على الكواكب الأخرى يعني بشكل ما أنه لا يوجد خالق، فلو وجد خالق لكان بإمكانه فعل ذلك في مكان آخر وعدم تضييع هذه المساحات الشاسعة من الكون بدون استغلال.

٤٤- يتعجب الملحد ويدندن دائمًا: ما سبب ظهور الأنبياء في الشرق الأوسط فقط؟

ويقول أيضًا: ما سر عدم ظهور أنبياء في أوروبا والأمريكتين وأستراليا والصين، والهند وغيرها من المناطق؟

ويقول أيضًا: لماذا هذه البقعة الصغيرة من العالم مزدحمة بالأنبياء وبقية مناطق العالم مهملة؟

ويضيف: لماذا كل الأنبياء من بني إسرائيل باستثناء ستة أو سبعة؟

٤٥- لا يكتفي الملحد بحرق كل كتب التراث، فهو يعتقد أن القرآن فيه مشكلة من آيات تدعو للقتل وازدراء الآخر وصعوبات في الفهم، هكذا يرى الملحد هداه الله.

***

تعريف الإلحاد

أولًا: المعنى اللغوي لكلمة (إلحاد):

إن أهمية ذكر المعنى اللغوي عند ذكر التعريف بالاصطلاحات -وهو أمر متوارث- تكمن في بيان منشأ الكلمة، وحدودها، وإظهار مرحلة التخصيص بمعنى معين، إذا كان المعنى له تعدد ما، كما تكمن أهميته في قابلية المصطلح للتجدد وفهم كيفية استعماله على الوجه الأكمل والأصوب عند ذكر المعنى الاصطلاحي وتعريفه.

هذا وتأتي كلمة إلحاد على وزن إفعال، فاللام والحاء والدال هم أصل الكلمة؛ حيث الهمزة الأولى والألف الثانية زائدتان، وهو أصل يدل في اللغة العربية على (الميل).

- وذلك كما في (اللَّحد للموتى) فقد سمي لحدًا؛ لأنه مائل في أحد جانبيه، قال ابن منظور في اللسان: «الضريح: الشق في وسط القبر، واللَّحد في الجانب»[١]. وقال أيضًا وكذا عبارة المرتضى في التاج: «لأنه قد أميل عن وسط إلى جانبه»[٢].

وقال ابن فارس: «سمي اللحد؛ لأنه مائل في أحد جانبي الجدث. يقال: لحدت الميت وألحدت»[٣].

وقال الأزهري في الزاهر: «قال شمر: اللَّحد واللُّحد حرفُ الشيء وناحيته»[٤].

- ويطلق أيضًا على (الظلم)؛ وذلك لأنه ميل عن الحق إلى الباطل:

وهذا المعنى خصيص بالإلحاد جدًّا هو والميل عن طريق الإسلام الذي سيأتي قريبًا، قال ابن دريد: «وكل مائل عن شيء لاحد وملحد، ولا يقال: لاحد ولا ملحد حتى يميل عن حق إلى باطل»[٥].

(١) انظر: لسان العرب (باب الحاء، فصل الضاد مع الراء).

(٢) لسان العرب، وتاج العروس للمرتضى الزبيدي (باب الدال، فصل اللام مع الحاء).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٢٣٦) لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

(٤) الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص٢٤٨) للأزهري، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع.

(٥) انظر: جمهرة اللغة (١/ ٥٠٥) لابن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

وذلك كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «احتكار الطعام بمكة إلحاد»[(١)(٢)] أي ظلم[(٣)]، وقال أبو عبيدة: ألحد إلحادًا: جادل ومارى، ولحد: جارَ وظلم، وألحد في الحرم- بالألف- استحلَّ حرمته وانتهكها...»[(٤)].

وقد تخصَّص هذه اللفظة (ألحد) بالظلم في الحرم، كما جاء في اللسان: «وألحد الرجل أي ظلم في الحرم، وأصله من قوله تعالى: {وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ} [الحج: ٢٥]»[(٥)]. والمراد بهذا الظلم استحلال حرمة الحرم[(٦)].

قال ابن الجوزي في كشف المشكل من حديث الصحيحين:

«وفي المراد بالإلحاد في الحرم خمسة أقوال: أحدهما: أنَّه الظلم، رواه العوفي عن ابن عباس. وقال عمر بن الخطاب: احتكار الطعام بمكة إلحاد بظلم. وقال مجاهد: هو عمل سيئة. والثاني: أنه الشرك، رواه ابن طلحة عن ابن عباس، وبه قال الحسن وقتادة. والثالث: الشرك والقتل، قاله عطاء. والرابع: أنه استحلال محظورات الإحرام، روي عن عطاء أيضًا. والخامس: استحلال الحرام تعمدًا، قاله ابن جريج»[(٧)].

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (١٤٨٥) من طريق أبي عاصم، قال: أنبأنا عبد الله بن المؤمل، قال: أنبأنا عمر بن عبد الرحمن بن محيصن، عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر رضي الله عنهما. قال الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عبد الله بن المؤمل؛ وثقه ابن حبان، وغيره، وضعفه جماعة». انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٤/ ١٠١) للهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

(٢) لسان العرب (باب الدال، فصل اللام مع الحاء).

(٣) انظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول (٦٩٠٦) لابن الأثير، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني- مطبعة الملاح- مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

(٤) انظر: المصباح المنير (ل ح د).

(٥) لسان العرب (باب الدال، فصل اللام مع الحاء).

(٦) الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص٢٤٨) للأزهري، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع.

(٧) انظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (٢/ ٣٨٩) لابن الجوزي، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن- الرياض.

وفي الحديث: «لا تلطط في الزكاة ولا تلحد في الحياة»[(١)]، أي لا يجري منكم ميل عن الحق ما دمتم أحياء.

- ويطلق أيضًا على (الملجأ)، وذلك لأن اللاجئ يميل إليه، قال ابن فارس في مقاييسه: «الملتحد: الملجأ، سمي بذلك لأن اللاجئ يميل إليه»[(٢)].

- ويطلق على (الميل عن دين الله سبحانه وتعالى).

وهذا كما ذكرنا من أكثر المعاني قربًا والتصاقًا بكلمة (الإلحاد)، قال ابن فارس في مقاييسه: «يقال: ألحد الرجل، إذا مال عن طريقة الحق والإيمان»[(٣)]. وقال الفيومي في المصباح المنير: «لحدَ الرَّجل في الدين لحدًا وألحد إلحادًا طعن، قال بعض الأئمة: والملحدون في زماننا هم الباطنية الذين يدعون أنَّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا، وأنهم يعلمون الباطن؛ فأحالوا بذلك الشريعة لأنَّهم تأولوا بما يخالف العربية التي نزل بها القرآن»[(٤)].

وعلى هذا فالمعنى اللغوي للإلحاد يشتمل على أيِّ معنى فيه ميل عن أو في دين الله سبحانه وتعالى، سواء كان هذا الميل إنكارًا للدين والألوهية والرسالة المحمدية بالكلية، أو جزئيًّا، أو كان تشكُّكًا لأنه مخالف للإيمان والعقيدة كما سيأتي توضيحه في النقطة التالية.

(١) ذكره التقي الهندي في كنز العمال (١٠/ ٦٢٣) تحقيق: بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

(٢) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٢٣٦) لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٢٣٦) لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

(٤) انظر: المصباح المنير (ل ح د).

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي لكلمة الإلحاد في التراث العربي إلى المعاجم الحديثة

الاصطلاح: هو إطلاق لفظ على شيء (سواء كان هذا الشيء معنويًّا أو حسيًّا)، وذلك بعد نقله عن موضوعه الأول كاللغة مثلا، وذلك لمناسبة حاصلة بينهما.

قال التهانوي في كشافه: «هو العرف الخاص، وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الأول لمناسبة بينهما، كالعموم والخصوص، أو لمشاركتهما في أمر أو مشابهتهما في وصف أو غيرها»[(١)].

فالمصطلح لا يصير مصطلحًا هكذا في الحقيقة مرة واحدة، بل يتم استعماله من قبل طائفة خاصة لمعنى خاص بصورة تدريجية وموسعة، إلى أن يصير هذا اللفظ عند الإطلاق بمرور الزمن حقيقة عند هذه الطائفة.

ومصطلح الإلحاد يعني عند الإطلاق في الأوساط العلمية وفي مجتمعاتنا على «إنكار الوجود الإلهي»[(٢)]، إلا أن هذا اللفظ (الإلحاد) لم يكن ذا اختصاص بهذا المعنى في بداية الإسلام، ولم يتمحض لمعنى الإنكار واللادينية إلا متأخرًا وإن بقي اتجاه لاستعماله في كل ميل عن الدين الإسلامي.

وعلى هذا فمصطلح الإلحاد في الحقيقة للناظر بعمق لكتب التراث خاصة المتقدمة منها لا يراه بعيدًا عما قررناه من المعنى اللغوي، وذلك جريًا على استعمال القرآن الكريم للفظة في هذه الآيات:

أولًا: قوله تعالى: {وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ} [سورة الأعراف: ١٨٠].

ثانيًا: قوله تعالى: {وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ} [سورة النحل: ١٠٣].

ثالثًا: قوله تعالى: {إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ} [فصلت: ٤٠].

(١) انظر: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (١/ ٢١٢) للتهانوي، تحقيق: د/ علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

(٢) انظر: أجوبة كلامية على الأسئلة العقدية للإلحاد المعاصر (ص١٠) تأليف: د. سونيا لطيف الهلباوي، مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، ١٤٤٣هـ-٢٠٢١م.

رابعًا: قوله تعالى: {إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِي جَعَلْنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادِۭ بِظُلْمٖ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٖ} [الحج: ٢٥].

فاستمد العلماء -علماء المسلمين- في بداية الأمر من هذه الآيات إطلاق لفظ الإلحاد على من حصل منه ميل عن الدين الإسلامي خاصة، سواء كان ميلا عن أصول الدين بابتداعه فيها، أو ميلا عن الإسلام بالكلية إلى دين آخر أو إلى اللادين، وذلك كما في عبارة الطبري رحمه الله: «وأما قوله: {ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ}، فإنه جل ثناؤه أنبأ عباده عن نسبة عيسى، وأنه ابن أمّه مريم، ونفى بذلك عنه ما أضاف إليه الملحدون في الله جل ثناؤه من النصارى، من إضافتهم بنوَّته إلى الله عز وجل، وما قَرَفَتْ أمّه به المفتريةُ عليها من اليهود»(١)، فأثبت وصف الإلحاد هنا لمن يعترف بوجود إله، لكنه مائل عن الإسلام؛ وهم النصارى بقولهم: إن عيسى ابن الله، وذلك كعبارة الإمام أبي منصور الماتريدي في تفسيره حيث يقول: « التسبيح: هو تمجيد الرب وتنزيهه عما قالت الملحدة فيه من الولد وغيره»(٢).

وقال الإمام الطبري أيضًا: «إن قوله: { لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ} [الأنعام: ١٥٩]: إعلام من الله نبيَّه محمدًا صلى الله عليه وسلم أنه من مبتدعة أمته الملحدة في دينه بريء، ومن الأحزاب من مشركي قومه، ومن اليهود والنصارى»(٣)، فأثبت وصف الإلحاد للمبتدعة في أصول الدين.

وفي تفسير الآية الأولى قال الطبري: «عن ابن عباس: { وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ}، قال: إلحاد الملحدين: أن دعوا (اللات) في أسماء الله»(٤)، فأثبت وصف الإلحاد هنا كذلك لمن يعترف بوجود الله.

ولذلك قال أبو منصور الأزهري (ت: ٣٧٠) في الزاهر: «الإلحاد الميل عن طريق الإسلام، قال الله عز وجل: {إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا} أي يجوزون ويعدلون»(٥)، وقد ذكر -رحمه الله- بعد ذكره الإلحاد الكفرَ بأنواعه، ثم قال مبينًا: «وأما كفر الذي يعطل الربوبية وينكر الخالق سبحانه وتعالى عما قالوا فإنه يسمى دهريًّا وملحدًا»(٦).

لكننا نرى اتجاهًا بعد ذلك يعمد إلى تضييق معنى اللفظة وذلك باستبعاد إطلاق لفظة (الإلحاد) على المبتدعة من المسلمين في أصول الديانة كما في تفسير ابن فورك (ت ٤٠٦هـ) حيث قال في تفسير قوله تعالى: {ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ}:

(١) انظر: تفسير الطبري (٦/ ٤١٣) تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

(٢) تأويلات أهل السنة (٤/ ٤) للإمام أبي منصور الماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

(٣) المرجع السابق (١٢/ ٢٧٣).

(٤) المرجع السابق (١٣/ ٢٨٢).

(٥) انظر : الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص٢٤٨).

(٦) المرجع السابق (ص٢٥٠).

«معنى الاختصام: رد كل واحد من الاثنين ما أتى به الآخر على جهة الإنكار له، فقد يكون أحدهما محقًّا والآخر مبطلًا، كاختصام الموحِّد والملحد»[(١)].

ثم نرى الإمام الزمخشري في الكشاف يجعل الملحد مصطلحًا يطلق على اللاديني، في مقابلة الديني -وهو استعمال المعاصرين- فيقول في تفسير قوله تعالى: {لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ}: «يقال: ألحد القبر ولحده، وهو ملحد وملحود، إذا أمال حفره عن الاستقامة، فحفر في شق منه ثم استعير لكل إمالة عن استقامة، فقالوا:

ألحد فلان في قوله، وألحد في دينه. ومنه الملحد؛ لأنه أمال مذهبه عن الأديان كلها، لم يمله عن دين إلى دين»[(٢)]. وهذه العبارة تابعه عليها الإمام الرازي[(٣)] والنسفي في تفسيره[(٤)].

ونرى اتجاهًا، وهو اتجاه سيسود بعد ذلك في كتب كثير من المتأخرين، يجعله في مقابلة (الدَّهري) وهو الذي يقول: العالم موجود أزلًا وأبدًا لا صانع له[(٥)]، قال الإمام الغزالي: «الدهريون طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم وزعموا أن العالم لم يزل كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان من نطفة، والنطفة من حيوان كذلك كان، وكذلك يكون أبدًا وهؤلاء هم الزنادقة»[(٦)]، وقال التهانوي في الكشاف: «الدَّهرية: فرقةٌ من الكفار ذهبوا إلى قدم الدَّهر واستناد الحوادث إلى الدهر، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: {وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُ} كذا في شرح المقاصد، وذهبوا إلى ترك العبادات رأسًا لأنها لا تفيد، وإنَّما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه، فما ثم إلا أرحام تدفع، وأرض تبلع، وسماء تقلع، وسحاب تقشع، وهواء تقمع، ويسمون بالملاحدة أيضًا»[(٧)].

(١) انظر: تفسير ابن فورك من أول سورة «المؤمنون» إلى آخر سورة «السجدة»- رسالة ماجستير (٢/ ٣٢١) تحقيق: علاء عبد القادر بندويش، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

(٢) الكشاف (٢/ ٦٣٥) للزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب (٢٠/ ٢٧١) للإمام فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

(٤) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٢/ ٢٣٤) لأبي البركات النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

(٥) انظر: الكليات (ص٤٤٦) لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت. والطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب من المعول (٧/ ٤٥٩) لابن معصوم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

(٦) انظر: حاشية الجمل على شرح المنهج (٤/ ٤٣٤) لسليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري المعروف بالجمل، دار الفكر.

(٧) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٨٠٠).

نرى هذا الاتجاه في صحاح الجوهري[١]، ثم إمام الحرمين حيث يقول في نهاية المطلب من كتب الشافعية: «وسُمي القائلون بقدم العالم دهريةً، وقد يطلق الدهر، ولا يراد به الزمان، وهو معنى تسمية الملحدة دَهْرية، فإنهم يضيفون مجاري الأحكام إلى الدَّهر»[٢]، وقد سرى هذا للإمام النووي وللمدرسة الشافعية بأكملها حيث يقول الإمام النووي بأن: «الشيخ الذي أتت عليه دهور دُهري بالضم، وللملحد دَهري بالفتح»[٣].

إلا أنه ومع ذلك فقد بقي لفظ الإلحاد في التراث الإسلامي أوسع استعمالا، وأكثر عمومية من بقية الألفاظ التي تشير إلى الانحراف العقدي، قال ابن عابدين في حاشيته: «والفرق بين الزِّنديق والمنافق والدَّهري والملحد -مع الاشتراك في إبطان الكفر-:

أن المنافق غير معترف بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، والدَّهري كذلك مع إنكاره إسناد الحوادث إلى الصانع المختار سبحانه وتعالى، والملحد -وهو من مال عن الشرع القويم إلى جهة من جهات الكفر مِن ألحد في الدين: حاد وعدل- لا يشترط فيه الاعتراف بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولا بوجود الصانع تعالى، وبهذا فارق الدَّهري أيضًا، ولا إضمار الكفر وبه فارق المنافق، ولا سبق الإسلام وبه فارق المرتد، فالملحد أوسع فرق الكفر حدًّا، أي هو أعم من الكل»[٤].

وقد استقر الأمر في نهاية المطاف في القرن المنصرم والحالي على تخصيص الإلحاد بإنكار الألوهية، ونرى في ذلك تأثرًا واضحًا بالمقابل الأجنبي الذي يستخدم للتعبير عن هذا اللفظ في الأوساط العلمية.

ففي المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية عرف الإلحاد بأنه: «مذهب من ينكرون الألوهية، والملحد غير مؤله، وهذا معنى شائع في الفكر الإنساني، ويتضمن رفض أدلة المفكرين على وجود الله»[٥].

ويقول جميل صليبا: «والإلحاد -في اصطلاحنا- هو إنكار وجود الله، ولكن الناس يطلقون هذا اللفظ تارة على إنكار وجود الله، وتارة على إنكار علمه وعنايته، أو قدرته وإرادته، ويكفي أن ينكر المرء أصلا من أصول الدين، أو اعتقادًا من الاعتقادات المألوفة أو رأيًا من الآراء الشائعة، حتى يتهم بالإلحاد»[٦].

(١) انظر: الصحاح (٢/ ٦٦٢) للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

(٢) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٤/ ٣٢٦) لإمام الحرمين، تحقيق: أ.د/ عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

(٣) انظر: تحرير ألفاظ التنبيه (ص٢٥٠) للإمام النووي، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

(٤) حاشية ابن عابدين (٤/ ٢٤١) دار الفكر ، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

(٥) انظر: المعجم الفلسفي (ص٢٠) إصدار مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

(٦) انظر: المعجم الفلسفي (١/ ١١٩) لجميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

وجاء في المعجم الفلسفي لعبد المنعم حنفي أن معنى الإلحاد: هو الكفر بالله، والملحد: هو الذي يحكم على عبارة (الله موجود) بأنها قضية كاذبة[١].

وهذا المعنى الأخير هو في غاية التخصيص في مقابلة المفهوم الأجنبي لكلمة (Atheism) بجانب كونه تخصيص المصطلح الأجنبي نفسه بأحد المذاهب- وهو مذهب يضيق جدًّا من دلالة اللفظة في اللغات الأوربية كما سيأتي توضيحه.

إن السعة الدلالية لكلمة الإلحاد أمر ذو أهمية، ولم يكن أمرًا عبثيًّا في حقيقة الأمر، ولذلك يرى بعض الباحثين أن هذه السعة الدلالية لكلمة (الإلحاد) في المحتوى التراثي العربي ذات ارتباط بوجوده، وأنه من الضرورة بمكان تمييزها لأهميتها، فالمفهوم يرتبط بمعاني الشرك، والربوبية، والتشكك والارتياب، واللاأدرية، بل يرى البعض أن عددًا من هذه المفاهيم مراحل قد يمر بها الملحد الواحد قبل تحوله الكامل للاعتقاد المطلق في عدم وجود إله للكون.

فأول هذه المراحل التشكك، والفرد فيها متشكك، يرى براهين الألوهية لا تكفي لإقناعه، ولا يمكنه في الوقت نفسه تجاهلها.

وثانيها: مرحلة الربوبية، يكون فيها الربوبي مؤمنًا بوجود الله فقط ولا يؤمن بالديانات، فيرفض الرسالات السماوية والرسل، وهو بذلك يختلف عن المشرك الذي يشرك مع الله إلهًا آخر في العبودية، وتقف الربوبية في منطقة الوسط بين الإلحاد والإيمان، فهي من جهة تؤمن بالله أو الخالق أو القوى العليا، ومن جهة تنفي وجود الأديان المرسلة من الله.

أما المرحلة الثالثة: فهي اللاأدرية وفيها لا يرى الفرد إمكانية لإثبات أو دحض وجود الله، ومع ذلك يمكن الحديث عن مؤمن لا أدري وآخر ملحد[٢].

ولذلك فالإلحاد على المستوى الدلالي التراثي -نعني المتأخر منه- فيه من القابلية ليشتمل على أي انحراف خاص باعتقاد الوجود الإلهي، ولذلك سيشمل: المتشكك والربوبي وضد الدين واللاأدري، وسيأتي بيان هذه الأنواع من الإلحاد.

وهذه السعة التي ضيقتها الكثير من المعاجم الحديثة، وكذلك العديد من الباحثين العرب، هي السعة التي طلبها العديد من الفلاسفة الأوربيين عند تعاملهم مع الكلمة المقابلة لكلمة الإلحاد (Atheism).

(١) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (٨٩) للدكتور عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: حالة التدين في مصر، إلحاد الإسلاميين نموذجًا، سلسلة مراصد (ص٢٧) تأليف: أحمد زغلول شلاطة، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٤م. والإلحاد المفهوم والأنماط، المجلة الاجتماعية القومية (ص١٣٠) تأليف: محمود أحمد عبد الله، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مجلد ٥٣، العدد ٣، ٢٠١٦م.

مصطلح الإلحاد في الترجمات الغربية (Atheism) وبيان معناه

ترجم مصطلح الإلحاد في كتب المعاجم العربية الخاصة بالفلسفة والمصطلحات الكلامية إلى كلمة (Atheism)، وهي تنحدر من الكلمة الإغريقية (Atheos) التي سرت إلى اللغة الإنجليزية في وسط القرن السادس عشر الميلادي، والتي تعني حرفيًّا: بلا إله[١]، حيث نراه يتكون من جزئين، الجزء الأول (Theism): والذي يعني: الإيمان بأن الإله موجود[٢]، والجزء الثاني منه وهو حرف (A) يمثل النفي، ولنتعرض الآن لشيء من التفصيل للمصطلح الإنجليزي، حيث تكمن أهمية هذا العرض في نقطتين:

أولًا: أنه قد تمَّ تداول المصطلح في العديد من المؤلفات العربية؛ خاصة الفلسفية، كما أنه تمَّ تعريف الإلحاد كمصطلح عربي بدلالة المقابل الإنجليزي في الكثير من هذه المؤلفات، بل خصَّص البعض المصطلح العربي بدلالة اتجاه معين من اتجاهات تعريف المصطلح الأجنبي كما سيأتي.

ثانيًا: أن اللغة في حقيقتها مرآة للواقع، والمصطلحات هي صورة للتاريخ وماصدقاتها، ولذا فإن التعرض لبيان المصطلح الأجنبي هو تعرض بدوره لتاريخ الإلحاد الغربي.

ثالثًا: أن شرح المصطلح الأجنبي مع ما بيناه من شرح المصطلح العربي يمهد الخطوات والآليات للتعامل السليم مع كل من (الإلحاد العربي) و(الإلحاد الغربي)، ذلك لأن الواقع والتاريخ والأحداث تنعكس بدورها على الشعوب، وبالطبع ثمة تغاير كبير بين ما مرت به دول كالدول الأوربية عما مرت به المنطقة العربية، كما سيأتي بيانه.

شرح المصطلح:

كما ذكرنا فإن تفسير المصطلح (Atheism) هو بدلالة لفظة (Theism)، وتعني الأخيرة الإيمان بأن الإله موجود[٣]، ثم مع إضافة (A) إليها ظهر لنا هذا المصطلح المطلق على النفي.

مع أن هذا يدل على علاقة واضحة بين اللفظين، إلا أن تداول اللفظ بين الكتاب والفلاسفة يجعلون هذا المذهب مرادفًا للمذهب المادي (Matrialism) والمذهب الطبيعاني (Natruralsm) وهذا مما يعطي انطباعًا على عدم العلاقة بين مصطلح (Theism) والمشتق منه (Atheism).

(١) انظر: الإلحاد المفهوم والأنماط، المجلة الاجتماعية القومية (ص.١٣٠) تأليف: محمود أحمد عبد الله، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مجلد ٥٣، العدد ٣، ٢٠١٦م. و:

Bullivant, Stephen and Michael Ruse (eds.), 2013, The Oxford Handbook of Atheism, Oxford: Oxford University Press.p.11.

(٢) انظر: الموقع الإلكتروني لموسوعة ستانفورد الفلسفية (Atheism and Agnosticism).

(٣) انظر: الموقع الإلكتروني لموسوعة ستانفورد الفلسفية (Atheism and Agnosticism).

ونرجع الآن إلى التعريف فنقول:

إن المتعرضين لهذا التعريف ذهبوا اتجاهين بخصوص هذا النفي، فالاتجاه الأول يجعل معنى هذا النفي الإنكار والتكذيب بوجود الإله أصلا، والاتجاه الثاني يجعل معنى هذا النفي حالة نفسية أو شعورية بعدم وجود الإله، والاتجاهان مبنيان بالأساس على تفسير الإيمان في مصطلح (Theism):

الاتجاه الأول: يفسر (Theism) على هذا الاتجاه بأنه قضية منطقية، وبهذا فهي تحتمل الصدق والكذب، فـ(Theism) هي قضية تعني: الإيمان بأن الإله موجود[١]، والإيمان على هذا الاتجاه يعني: ما تمَّ الإيمان به؛ لا الحالة الشعورية والنفسية التي تحصل للمؤمن، ولعل هذا التفريق هو كالتفريق عند المتكلمين عند كلامهم على المصدر أنه ينظر له باعتبارين:

الاعتبار الأول: (المعنى المصدري)، والاعتبار الثاني: (المعنى الحاصل بالمصدر)، وذلك لأن المعنى الحاصل بالمصدر هو الأثر[٢]، فالمعنى المصدري بخصوص الإيمان المذكور وهي (الحالة الشعورية والنفسية بتصديق وجود الإله) لا تخضع لمعايير القضية المنطقية من الصدق والكذب، فهي من قبيل الأحوال والتي هي أمور عدمية[٣]. بخلاف المعنى الحاصل بالمصدر والذي يعني (الإيمان بشيء)، فهو يشير لما يشتمل عليه الخبر، وهو بذلك الاعتبار قابل للصدق والكذب، وقابل للاحتجاج له أو ضده.

وعلى هذا فإن تفسير (Atheism) بمرجعية من اللفظ (Theism) وإذا كان الـ(Theism) هي خبر أو قضية تعني بأن (الله موجود) وليس حالة شعورية بوجود الله -كما أسلفنا-. إذن:

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) المعنى المصدري والمعنى الحاصل بالمصدر: يستعمل المصدر في الحاصل منه وهو الأثر والحدث، وأما المعنى المصدري فهو إيجاد وإيقاع الأثر والحدث، قال العلَّامة الترمسي رحمه الله:

«المصدر يستعمل بمعنيين، الأوَّل: المعنى المصدري، وهو تأثير الفاعل أعني تعلق قدرته بالمفعول فهو أمر اعتباري نسبي، والثاني: الحاصل بالمصدر، وهو تقارنه القدرة كالحركات والسكنات، ويقال له بهذا المعنى: الحدث لحدوثه عن فاعل ومفعول مطلقًا... وأما المعنى المصدري والحاصل به فذهب بعض الفضلاء إلى أن صيغ المصدر حقيقة فيهما زاعمًا أنه مذهب السيد -أي الشريف الجرجاني- ونقل عن بعضهم أنه حقيقة في المعنى المصدري، مجاز في الحاصل به».

وعلى هذا الفرق خلاف في أمور كثيرة، وذلك كالتكليف في أصول الفقه، كالتكليف بالصلاة مثلا، هل التكليف بالصلاة يعني التكليف بالحركات والسكنات وهو الحاصل بالمصدر، أم التكليف يعني تحصيلها وذلك بالتأثير فيها والكسب لها، وهذا هو المعنى المصدري، وهذا هو المعنى فوق بين الإيمان بالمعنى المصدري والمعنى الحاصل بالمصدر.

انظر: رسالة في بيان الحاصل بالمصدر، مجلة الجامعة الإسلامية (٦١٠-٦١٦) لأمير بادشاه، تحقيق: حسين عيدان مطر الشمري، العدد ٤٧، ٢٠١٨م. وموهبة ذي الفضل على شرح العلامة ابن حجر مقدمة بافضل (٣/١) للعلامة محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي، المطبعة العامرة الشرفية، مصر، ١٣٢٦هـ.

(٣) انظر: الغرر البهية في شرح البهجة الوردية (١٥٣/١).

(Atheism) ليس غياب الحالة الشعورية، بل هو نفي للوجود الخارجي للإله[١].

وهذا هو المعنى الذي حاكاه الدكتور عبد المنعم حنفي في معجمه، وقد سقناه قبلًا بقوله: إن الإلحاد هو الكفر بالله، والملحد: هو الذي يحكم على عبارة (الله موجود) بأنها قضية كاذبة[٢].

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي يرى أن الإيمان في تعريف (Theism) هو حالة شعورية نفسانية؛ ولذلك فإن (Atheism) هي نفي للإيمان بهذا المعنى، وهو لا يعني بالضرورة عدم وجود الإله خارجًا، ولذلك يعرف على أنه غياب (Absence) وليس نفيًا أو إنكارًا.

وهذا التعريف هو ما يراه البعض ك«ديفيد رمزي ستيل» (David Ramsay Steele) ممن يدعي أن (Atheism) هو غياب الإيمان فقط، وليس جحودًا وإنكارًا للمعتقدات الإيمانية بوجود الإله[٣]، وكذلك الفيلسوف أنتوني فلو[٤]، وستيفين بوليفانت في دليل أوكسفورد المرجعي للإلحاد (oxford handbook of atheism) حيث فضلوا هذا التعريف لكونه مظلة تشمل العديد من الأنماط والمذاهب الفكرية الموسومة بالإلحاد، والتي يمكن بعد ذلك تصنيفها سواء بالقوة أو الضعف[٥].

مقارنة بين مصطلح الإلحاد في العربية، وبين المصطلح (Atheism)

تعرضنا فيما سبق لتعريف مصطلح الإلحاد في العربية، وترجمته في الإنجليزية، وتوضيح كل منهما بنوع إيضاح وشرح، وعلى كلٍّ من التعريفين ثمة نتائج بيَّنَّا بعضًا منها فيما سبق، وهي المسماة في التراث العربي بـ(محترزات التعريف) وسنتعرض من خلال ذكر التعريفات المهمة المتداولة فيما يتعلق بمصطلح الإلحاد لبيان وجه العموم والخصوص بين مصطلح الإلحاد في كل العربية والإنجليزية، وما يشمله منهم.

---

(١) انظر: الموقع الإلكتروني لموسوعة ستانفورد الفلسفية:
(Atheism and Agnosticism).

(٢) المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (٨٩) للدكتور عبد المنعم الحفني.

(3) David Ramsay Steele, Atheism Explained from folly to philosophy, open court, Chicago and La Salle, Illinois, p 3.

(٤) انظر: الموقع الإلكتروني لموسوعة ستانفورد الفلسفية:
(Atheism and Agnosticism).

(٥) انظر: الموقع الإلكتروني لموسوعة ستانفورد الفلسفية:
(Atheism and Agnosticism).
Bullivant, Stephen and Michael Ruse (eds.), 2013, The Oxford Handbook of Atheism, Oxford: Oxford University Press.p 12.

والمصطلح الأول هو مصطلح شائع في الوسط التراثي وهو (الزندقة)، وقد يطلق عليه في غير التراث الإسلامي (هرطقة) ويترجم لـ(Heresy).

والمصطلحات الأخرى هي (اللاديني – اللاإلهي – الربوبي – اللاأدري – المتشكك).

أولًا: اللاديني (Irreligion):

وهو الرفض التام لأي دين وأي نسق عبادي خاص بهذا الدين، وبهذا يختلف عن العلمانية؛ لأنها غياب الدين، فاللادينية هي ردة فعل أو عدائية موجهة للأديان، وبصورة أكثر خصوصية: اللادينية هي تلك الاعتقادات وردَّات الفعل والتي تعبر عن صفات العدائية أو اللامبالاة تجاه الأديان السائدة، وبالتالي المصطلح يشمل أفعالًا مثل: تدنيس دور العبادة أو مناهضتها، وقد ظهر هذا المصطلح في الثورة الفرنسية[١].

وبذلك فلفظ اللاديني من لا يؤمن بدين وليس بالضرورة أن يكون منكرًا للإلهية[٢].

ثانيًا: اللاإلهي - أو معادي الألوهية (Antitheism):

هو الملحد الذي يتخذ موقفًا عدائيًّا من الإله والدين والمتدينين[٣].

ثالثًا: الربوبي (Diest):

هو الذي يؤمن بأن الرب قد خلق الكون، ولكنه ينكر أن يكون قد تواصل مع البشر عن طريق الديانات[٤].

رابعًا: اللاأدري (Agnostic):

هو الذي يؤمن أن قضايا الألوهية والغيب لا يمكن إثباتها وإقامة الحجة عليها -كما لا يمكن نفيها- باعتبارها فوق قدرة العقل لا يمكنه تجاهلها[٥].

(١) Encyclopedia of Religion and society, AITAMAIRA press, ١٩٩٨, p ٢٣٩.

(٢) وهم الإلحاد (ص٢٧) د/ عمرو شريف، هدية مجلة الأزهر لشهر المحرم، ١٤٣٥هـ.

(٣) وهم الإلحاد (ص٢٧).

(٤) وهم الإلحاد (ص٢٧).

(٥) وهم الإلحاد (ص٢٧).

خامسًا: المتشكك (Skeptic):

هو الذي يرى أن براهين الألوهية لا تكفي لإقناعه، وفي نفس الوقت لا يمكنه تجاهلها[1].

وعلى هذا فإن مصطلح الإلحاد في العربية يشتمل على ما قررناه هناك على جميع هذه الأنواع، فبينهم وبين الإلحاد العموم والخصوص المطلق، بينما الإلحاد في اللغة الإنجليزية (Atheism) على التفسير الأول له، فهو لا يشمل إلا (اللاديني- اللاإلهي) بينما لا يشمل النوع الرابع والخامس، بينما التفسير الأخير شامل لجميع الأنواع كما المصطلح العربي.

***

(١) وهم الإلحاد (ص٢٧).

تاريخ الإلحاد في العالم العربي

كما سبق وذكرنا فإن المصطلح في اللغة هو مرآة للواقع الذي صدر منه هذا المصطلح، وقد تعرضنا قبل للعلاقة بين الإلحاد وبين ماصدقاته على الواقع، وبينًّا أن معنى الإلحاد -الذي يترجم في عصرنا- لإنكار الإله، هو تخصيص مجحف لهذا اللفظ، فالإلحاد -كما تعرضنا قبل- يطلق على من أنكر شيئًا من أصول الدين أو من عطل شيئًا من صفات الله، ولذلك إذا عرفنا الملحد بأنه ذلك الذي أنكر وجود الذات الإلهية، فليس هناك في الحضارة الإسلامية ملحد واحد[١].

تبرز أولى مراحل هذا الانحراف الديني في التاريخ العربي تحت لفظ (الزندقة)، وهو مصطلح تعرضنا لذكره عرضًا ونتعرض لتفصيله وتاريخه في مبحثنا هذا، وهي ذات تاريخ شائق، عني المستشرقون بدراسته عناية فائقة، فكتبوا فيه الرسائل القصيرة أو المقالات الطويلة المستفيضة التي تظهر باستمرار وأغلب ما فيها جديد وطريف، لكنهم لم يبلغوا من هذا كله شأوًا بعيدًا، ولم يستطيعوا حتى اليوم أن يلقوا ضوءًا قويًّا ساطعًا على أغلب نواحيه[٢]، تحت هذه النقاط:

- الزندقة، أصلها، ومعناها لغة واصطلاحًا.
- تاريخ الزندقة قبل الإسلام.
- الزندقة لغة واصطلاحًا
- الزندقة لغة: هل عرف العرب لفظة الزندقة قبل الإسلام؟

نصَّت المعاجم أن لفظ زنديق هو لفظ مستورد من الثقافة الفارسية، واستعملته العرب، أصله زنده، أو زندي على اختلاف القولين، قال ابن كمال باشا: والراجح هو الأول[٣].

قال أحمد بن يحيى بن المرتضى: ليس في كلام العرب زنديق -أي على هذا الوزن الصرفي بخصوص هذا المعنى- وإنما تقول العرب: رجل زندق وزندقي إذا كان شديد البخل، فإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة قالوا: ملحد دهري[٤].

---

(١) انظر: مطرقة البرهان وزجاج الإلحاد (ص٣٢).

(٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام (ص٣٥).

(٣) انظر: رسالة في تصحيح لفظ الزنديق (ص٤٧) لابن كمال باشا، مجلة كلية الآداب، العدد ٥، نيسان ١٩٦٢م.

(٤) انظر: تهذيب اللغة (٩/ ٢٩٨، ٢٩٩)، لسان العرب (باب القاف، فصل الزاي مع النون والدال).

لكن يحكي اتجاه المعرفة بهذا اللفظ الفيومي في المصباح قائلا: «الزنديق مثل: قنديل، قال بعضهم: فارسي معرب، وقال ابن الجواليقي: رجل زندقي وزنديق إذا كان شديد البخل، وهو محكي عن ثعلب، وعن بعضهم: سألت أعرابيًا عن الزنديق فقال: هو النظار في الأمور، والمشهور على ألسنة الناس أن الزنديق هو الذي لا يتمسك بشريعة ويقول بدوام الدهر والعرب تعبر عن هذا بقولهم: ملحد أي طاعن في الأديان»[١].

وليس ثمة من دليل في ادعاء الأصالة لهذا اللفظ في العربية باستدلال بعض الباحثين بقول ابن قتيبة الدينوري: «كانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة»[٢]؛ لأن ذلك يدل على فارسيته أو انتقال المعنى منهم إلى العرب، وكذلك فيما ذكره حجة الإسلام الغزالي في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ((ستفترق أمتي إلى بضع وسبعين فرقة كلهم إلى الجنة إلا الزنادقة))[٣]، وهو حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[٤].

وعلى كل فلا يوجد جذر لغوي للزندقة في العربية، وقد اختلف العلماء في هذا اللفظ: ما معناه؟!

قال الحسين بن علي المسعودي: إنَّ هذا اللفظ ظهر في أيام ماني، وذلك أن الفرس حين أتاهم زرَادشت بن أسبيمان بكتابهم المعروف بـ(البستاه) باللغة الأولى من الفارسية، وعمل له التفسير، وهو (الزند)، وعمل لهذا التفسير شرحًا سماه (البازند)، على حسب ما قدمنا، وكان الزند بيانًا لتأويل المتقدم المنزل، وكان من أورد في شريعتهم شيئًا بخلاف المنزل الذي هو البستاه، وعدل إلى التأويل الذي هو الزند، قالوا: هذا زندي، فأضافوه إلى التأويل، وأنَّه منحرف عن الظواهر من المنزل إلى تأويل هو بخلاف التنزيل، فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى من الفرس، وقالوا: زنديق، وعربوه، والثنوية هم الزنادقة، ولحق بهؤلاء سائر من اعتقد القدم، وأبى حدوث العالم[٥].

وقد وافقه أبو عبد الله محمد بن يوسف الخوارزمي في كتابه (مفاتيح العلوم) قال: «الزنادقة: هم المانوية، وكانت المزدكية يسمون بذلك، ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباذ وكان موبذان، موبذ أي قاضي القضاة للمجوس، وزعم أن الأموال والحرم مشتركة وأظهر كتابًا سماه: "زند"، وزعم أن فيه

(١) انظر: المصباح المنير (ز ن د ق).

(٢) انظر: المعارف (ص٦٢١) لابن قتيبة الدينوري، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

(٣) انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ص٥٨).

(٤) ذكره الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب (٢٣٥٩) عن أنس رضي الله عنه. قال ابن الجوزي: «هذا الحديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».

انظر: الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م. والموضوعات (١/ ٢٦٨) لابن الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى.

(٥) مروج الذهب (١/ ٢٧٥) للمسعودي، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩هـ.

تأويل الأبستا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون أنه نبيهم، فنسب أصحاب مزدك إلى زند، فقيل: زندي، وأعربت الكلمة فقيل للواحد: زنديق وللجماعة زنادقة»[١].

وقد وافقه من المحدثين (آدي شير الكلداني) في قاموسه "الألفاظ الفارسية المعرَّبة"، قال:

«الزنديق من يعمل بما يطابق (الزند) لمزدك، وإلى هذا المعنى ذهب المستشرق الإنكليزي جورج براون، قال عن كلمة زنديق: إنَّ معناها بالفارسية الشخص الذي يتبع الزند الذي هو نفسه الكتاب المقدس عند الفرس (الآفستا)، ثم أطلق على المانوية؛ لأنهم يتبعون (زند) وغيره من الكتب»[٢].

وقد ذهب البعض إلى أنه مصطلح آرامي أو سامي؛ كما قال الأستاذ هادي العلوي:

إنَّ كلمة زنديق تطوير عربي للكلمة العبرية (صدِّيق)، ولا علاقة لها بالكلمة الفارسية (زندا) خلافًا لما ذهب إليه الباحثون قديمًا وحديثًا لعدم رجوعهم إلى الأصول السامية المشتركة والعبرية والآرامية من أصل مشترك، وقال غيرُه: إنَّها تعود إلى الأصل الآرامي (صدِّيقي)، ثم حوَّلها الفرس إلى زنديق، وأطلقوها على الشخص المتبع لتعاليم ماني، وقيل غير ذلك[٣]، لكن الرأي المرجح في ذلك هو الرأي الأول، وعلى كل فهو يرجع في نهاية المطاف لمن اتبع تعاليم ماني.

الحكيم ماني والمانوية:

ولد الحكيم ماني بن فتق سنة ٢١٥م، وكان والده فتق بن بابك بن برزام من عائلة إشكانية عريقة من همدان عاصمة إقليم ميديا، وكانت أمه السيدة مريم تنتمي إلى أسرة (كمركانية) من الإمارة الإشكانية الحاكمة.

وكان والده رجلا مسيحيًّا وأسقفًّا لبلدتي قنى والعربان من أهل جوخى، على دجلة قرب بابل، ثم أصبح كاهنًا صابئيًّا في (بوقة- خانة) في مدينة طيسفون منذ عام ٢٠٥م، وقيل: كان أبوه كاهنا بوذيًّا.

انتقل ماني من أرض سورية يريد جهة أفغانستان (كابول وقندهار)، ولكن جاءت الأخبار بوفاة هرمز الأول سنة ٢٧٤م، وتولى الحكم بعده أخوه بهرام بن شابور (٢٧٤- ٢٧٧) وكان يخضع للموبذان كرتير العدو اللدود لماني.

وقد جاء الخبر إلى ماني، إن الشاه يعترض على تجواله ويطلبه إلى طيسفون (المدائن)، وهنا توقع ماني المصائب فحذر أتباعه.

(١) انظر: مفاتيح العلوم (ص٥٦) للخوارزمي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.

(٢) انظر: الزندقة والزنادقة (ص١٠).

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

وقد سجن الملك ماني، وفي ١٤ شباط سنة ٢٧٦م خارت قواه في السجن من التعب، وطول الصيام فمات، وحضر موته راهب مانوي واثنان[١].

ويحكي أبو الريحان البيروني نقلا عن جبرائيل بن نوح النصراني قال: إنه قرأ في كتاب لأحد تلامذة ماني يخبر فيه «أنه حبس بسبب أن قريبًا للملك زعم أن به شيطانًا، ووعد ماني بشفائه فلم يقدر ماني عليه، وقبض على ماني وحبس ومات في الحبس، ونصب رأسه بباب السرادق، وطرحت جثته في المدرجة (المزبلة) تنكيلا وتمثيلا به»[٢].

وقال البيروني: «وسمعت الأصبهبذ مرزبان بن رستم يحكي: إن سابور أخرجه عن مملكته، أخذًا بما سنَّه لهم زرادشت من نفي المتنبئين عن الأرض وشرط عليه أن لا يرجع، فغاب في الهند والصين والتيبت ودعا هناك، ولما رجع أخذه الملك بهرام وقتله؛ لأنه نقض الشريعة فأباح دمه»[٣].

أهم طقوس وشعائر المانوية:

اشترط المانويون لتقبل دعوتهم قدرة المرء على قمع شهوته وحرصه على ترك اللحم والخمر والكذب والسحر وإيذاء الناس والحيوان، وسموا تلك الوصايا بالفرائض العشر.

وأهم شعائرهم: الصلاة وهي أربع صلوات، والصوم وهو مطابق لصوم الصابئة، وغير ذلك[٤].

تعاليم المانوية في الموت والمعاد:

النفس في تعاليم ماني خالدة، وهي صادرة عن عالم النور، وعند اتصالها بالجسد تنتابها الشرور، وحين يموت الرجل الصدِّيق يرسل إليه حين وفاته الإنسان القديم ملاكًا نيرًا بصورة حكيم هاد، ومعه ثلاثة ملائكة يحملون معهم (الركوة) العصا، واللباس الأبيض والعصابة، وإكليل النور، وتأتي معهم الفتاة الكبرى الشبيهة بروح الرجل الصديق وتظهر له الشياطين، وتلبسه الملائكة التاج واللباس الذي حملوه معهم ويعرجون به في عمود السبح (النور) إلى ما فوق فلك القمر إلى جنان النور، ويبقى الجسد ليتحلل، فتجتذب منه الشمس والقمر والآلهة النيرة الأخرى القوة الكامنة فيه (الماء والنار والنسيم) ويقذف باقي جسده إلى الظلمة التي هي جهنم.

(١) الزندقة والزنادقة (ص٢٢).

(٢) انظر: الآثار الباقية عن القرون الخالية (ص٢٥٤) للبيروني، تحقيق وتعليق: برويزاذ كائي.

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) انظر: حاشية السيالكوتي على المواقف (٨/ ٤٣) والزندقة والزنادقة (ص٣٠).

لهذا تكون حياة الصديقين في الحياة الدنيا الإعلاء من شأن الحياة الآخرة بتعلمهم المستمر للعلوم الإلهية، وبتجردهم من الحصر والشهوة، وبالتنقل المستمر أو السياحة في طلب المعرفة، والابتهاج الدائم للقاء ربهم.

وقد ذكر البيروني أنه قرأ في سفر الأسفار لماني أن الحواريين لما علموا أن النفوس لا تموت، وأنها في الترديد منقلبة إلى شبه كل صورة هي لابسة لها، ودابة جبلت فيها، ومثال كل صورة أفرغت في جوفها، سألوا المسيح عن عاقبة النفوس التي لم تقبل الحق، ولم تعرف أصل كونها، فقال لهم: أي نفس ضعيفة لم تقبل تراثها من الحق، فهي هالكة لا راحة لها، وعنى بهلاكها عذابها لا تلاشيها، وإن المنانية تشابه النصارى من أهل الكتاب، إلا أن ماني عندما نفي من إيران ودخل الهند نقل التناسخ منهم إلى نحلته[(١)].

وأما الرجل المقترف للآثام لا يشتاق للقاء ربه، واستولت عليه الشهوة والحرص، فحين وفاته تحضر الشياطين فيأخذونه ويعذبونه، وتعاد روح الرجل الآثم وتلبس جسدًا آخر لتتعذب وتظل تتردد في العذاب إلى أن تتطهر ثم تدحى في جهنم.

وأما الجنة والنار عندهم، فالجنة لا ذكر فيها ولا أنثى ولا أعضاء سفاد، وكلهم حاملون للأجساد الحية والأبدان، لا يختلفون بقوة ولا ضعف، ومنظرهم كالسرح المتشابهة ومواد أغذيتهم واحدة، وأما جهنم السفلية فهي مظلمة صورت أبناءها بصورة الظاعنين إلى الحرب، فأقامت كل جنس بإزاء جيفته[(٢)].

***

(١) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (ص٤١) للبيروني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

(٢) انظر: الزندقة والزنادقة (ص٣٠، ٣١).

الزندقة بعد ظهور الإسلام

أسباب ظهور الزندقة

بوفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حمل الخلفاء الراشدون لواء الإسلام من بعده، وتمت في عهدهم الكثير من الفتوحات على مختلف الجهات، ومنها الجهة الفارسية، قال أحمد أمين: «توفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يتعد الإسلام جزيرة العرب، وكان قد بدأ بدعوة الأمم المجاورة ومناوشتها، ثم تتابعت الفتوح بعد، ففتح العراق وكان يسكنه بعض قبائل عربية من ربيعة ومضر، وبعض من الفرس -عدا السكان الأصليين- كان منهم نصارى، ومنهم مزدكية وزرادشتية، وأنشأ العرب مدينتي البصرة والكوفة، أمر عمر بن الخطاب بإنشائهما لما رأى أن مناخ المدائن والقادسية لم يوافق مزاج العرب، فأمر أن يُرتاد موضع لا يفصله عن جزيرة العرب بر ولا بحر... فأنشئت البصرة نحو سنة ١٥هـ والكوفة سنة ١٧هـ، وفتحت فارس، وكان يسكنها الفرس، وقليل من اليهود، وبعض الروم الذين أسروا في الحروب الفارسية والرومانية»[١]. الأمر الذي جعل سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستشير الصحابة في كيفية التعامل مع سكانها، فقال يومًا للمهاجرين: «ما أدري كيف أصنع بالمجوس؟» فوثب عبد الرحمن بن عوف فقال: «أشهد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[٢]؛ وبذلك ترك لهم حرية ممارسة دينهم، ولم يجبروا على الدخول في الإسلام[٣].

وكان من النتائج الأخرى التي ترتبت على ذلك الفتح شيوع الرقيق، واستخدامه بأغلب البيوت للمسلمين، وبروز ظاهرة الموالي -أي المسلمين من غير العرب- في المجتمع الإسلامي، وكانت نظرة الإسلام لهم نظرة تسامح رصعت بالعدالة، فهم جزء من النسيج الاجتماعي بل شجع على عتقهم بأن جعله كفارة لبعض ما يقترفه المسلم، وقد انقسم الموالي إلى قسمين، هما: موالي العتاقة، وموالي الموالاة.

---

(١) فجر الإسلام، بحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية (ص٨٤) لأحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٠٠٢٥)، والبزار في مسنده (٣/ ٢٦٤)، ومالك في الموطأ (٤٢) وأبو داود الطيالسي في مسنده (٢٢٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٠٧٦٥)، وأحمد في مسنده (١٦٨٥)، والبيهقي في الكبرى (٩/ ٣١٩) من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن عبد الرحمن بن عوف، وهو منقطع؛ لأن محمد بن علي لم يلق عمر ولا عبد الرحمن بن عوف. انظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير (٧/ ٦١٧) لابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرين، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

(٣) انظر: الزندقة في المشرق الإسلامي: مفهومها، نشأتها، تطورها، وأثرها حتى منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، دراسة تاريخية (ص٣) لأسعد بن حمود بن خلفان العامري، جامعة السلطان قابوس، رسالة ماجستير.

أولا: موالي العتاقة:

وهم العبيد أو الرقيق الذين يعتقهم سيدهم، فيصبحون أحرارًا، وقد كانت الحروب مصدر مثل هؤلاء الموالي، وأغلبهم من المقاتلة الأعاجم، أو من سكان المدن التي قاومت الفتح الإسلامي، أو تلك التي نكثت بالعهود، ورغم عتقهم كانوا يرتبطون باسم عشيرة سيدهم برباط اجتماعي لا رباط النسب والدم، فيقال: مولى بني فلان، وكان من أهم الميزات التي توفرها رابطة الولاء هذه حماية حقوقهم، وكانوا عند الحاجة أو الأزمات يحاربون مع العشائر الموالين لها[١].

ثانيا: موالي الموالاة:

يشمل هذا النوع الأعاجم الأحرار بعد إسلامهم، حيث يضعون أنفسهم تحت حماية شخص ما، أو عشيرة قوية، ويسمون الحلفاء، ولعلَّ أبرز فارق بين مولى العتاقة ومولى الموالاة هو أن الأخير يمكنه ترك ولائه متى رغب، ما دام السيد أو العشيرة لم تدفع الدية، فإذا حدث ذلك سقط حقه في ترك الولاء، ومن أبرز النماذج على هؤلاء أفراد القوات الفارسية والبيزنطية التي استسلمت للعرب، حيث خصصت لهم خططًا معينة بالمدن الإسلامية، وفرض لهم العطاء، ومن أمثلة تلك الأحلاف محالفة أساورة البصرة بني تميم.

وقد تحسن وضع الموالي في العصر الأموي لممارستهم العديد من الأنشطة في ظل حماية عشائرهم المرتبطين معها برباط الولاء، ومن له ولاء كان تحت حماية الأمير أو الدولة.

وكان للتطور الإداري وخصوصًا بقاء السجلات بلغتها السابقة دور في توظيفهم فيها، كما اتجه بعضهم للجانب العلمي، فتتلمذوا على يد العلماء والفقهاء العرب المسلمين، حتى غدا بعضهم متضلعًا في علوم العربية والدين.

وقد تزايد إسهام الموالي بمختلف نواحي الحياة مثلما زاد عددهم بالعصر الأموي، مما جعلهم يشعرون بأهميتهم الاجتماعية، وضمت فئات منهم إلى الجيش، وفرض لهم معاوية من العطاء خمسة عشر، بلغهم بعد ذلك عبد الملك إلى عشرين، ثم سليمان خمسة وعشرين، ثم قام هشام فأتم للأبناء منهم ثلاثين.

(١) فجر الإسلام (ص٨٩)، والزندقة في المشرق الإسلامي: مفهومها، نشأتها، تطورها، وأثرها حتى منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، دراسة تاريخية (ص٣).

وكان ذلك العطاء يتناسب ومهامهم العسكرية بساحة المعارك مقارنة مع العبء الأكبر الملقى على عاتق العرب، وفي فترات لاحقة أصبح البعض قادة للجيش، كطارق بن زياد فاتح الأندلس، إلا أن الدولة الأموية لم تتوسع في ذلك لمشاركة الموالي بشكل واضح في بعض الثورات التي خرجت ضدهم، كثورة عبد الرحمن بن الأشعث.

كان للتطور الإداري وخصوصًا بقاء السجلات بلغتها السابقة دور في توظيفهم فيها، مثل أبو الزعيزعة على ديوان الرسائل بعهد الخليفة عبد الملك بن مروان.

إن السياسة المعتدلة التي اتبعتها الدولة الأموية عمومًا مع سكان الأقاليم كان لها فضل كبير فيما ساد المجتمع من استقرار شهد به الموالي أنفسهم، حين امتدحوا واليهم زياد بن أبيه، هذه السياسة التي أدت إلى امتزاج العرب والموالي، وازدياد نشر الإسلام واللغة العربية كانت ضد مصالح الدهاقين الفرس، الذين عملوا ما في وسعهم من أجل توسيع الفجوة وازدياد التذمر؛ لأن ذلك يقلل الجزية بدخول الموالي في الإسلام، واضمحلال نفوذهم بارتباط الموالي المسلمين بالعرب، والسبب الثالث: هو النزعة المتعالية لدى فئة من هؤلاء الدهاقين والأمراء ومن تبعهم من الكتاب والموظفين الموالي، والتي ظهرت بوادرها بأواخر العصر الأموي وعرفت باسم (الشعوبية)»[١].

لقد شارك الموالي العرب في بناء صرح دولتهم في مختلف الميادين إلا أنه مع هذه اليد العجمية التي كانت تبني، كانت هناك يد أخرى من بني جلدتها تسعى جاهدة لتقويض هذا البنيان، بل وإحلال غيره محله، حتى وإن كان لا يتناسب مع طبيعة المكان والزمان، ولعل هذا ما استشعره سيدنا عمر بن الخطاب بعد الفتح الإسلامي لفارس، فمنع في خلافته سكنى غير العرب للمدينة المنورة، فقد أخرج عبد الرزاق في مصنفه من حديث الزهري قال: «كان عمر بن الخطاب لا يترك أحدًا من العجم يدخل المدينة»[٢]، ولقد أكد تخوفه من تلك العناصر قوله عندما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي، قال ابن عباس: قال لي عمر: «اخرج فاسأل الناس من طعني؟». فانطلقت فإذا الناس مجتمعون فقلت: من طعن أمير المؤمنين؟ فقالوا: طعنه أبو لؤلؤة عدو الله غلام المغيرة بن شعبة، فرجعت إلى عمر وهو يستأني أن آتيه بالخبر، فقلت: يا أمير المؤمنين طعنك عدو الله أبو لؤلؤة فقال عمر: «الله أكبر، الحمد لله الذي لم يجعل قاتلي يخاصمني يوم القيامة في سجدة سجدها لله، قد كنت أظن أن العرب لن يقتلني»[٣].

(١) انظر: الزندقة في المشرق الإسلامي (ص٤٣).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٩٧٧٥) من حديث معمر عن الزهري.

(٣) تقدم تخريجه آنفًا.

يقول أحمد أمين عن الامتزاج الحاصل بين الأمة العربية وبين الأمم العجمية بعد الفتح الإسلامي: «سبب فتح العرب لهذه الممالك عملية مزج قوية بين الأمم الفاتحة والأمم المفتوحة، مزج في الدم ومزج في النظم الاجتماعية، ومزج الآراء العقلية، ومزج في العقائد الدينية»، ثم قال بعد عرض العوامل المؤثرة في هذا المزج: «الحق أن الامتزاج كان قويًّا شديدًا، وأن الموالي وأشباههم كان لهم أثر في كل مرافق الحياة، وأنه كانت هناك حروب في المسائل الاجتماعية، كالحروب البدنية بين الجنود، ولكن لم يعن المؤرخون بتفصيلها وهي أولى بالعناية، فقد كانت حرب بين الإسلام والديانات الأخرى، وكانت حرب بين اللغة العربية واللغات الأخرى، وكانت حرب بين الآمال العربية وآمال الأمم الأخرى، وكانت حرب بين النظم الاجتماعية العربية البسيطة وبين النظم الاجتماعية الفارسية والرومية، ولئن كانت الحروب البدنية قد انتهت تقريبًا بفتوح أبي بكر وعمر وعثمان، فإن الحروب الأخرى ظلت قائمة بعد ذلك طويلا، وأصبحت المملكة الإسلامية مجالا فسيحًا لهذه الحروب تتنازع فيها الآمال، ففرس يحنون إلى مملكتهم القديمة، ويعتقدون أنهم أرقى من العرب، وروم كذلك، والمغرب ومصر يودون الاستقلال، كما أن النظم السياسية فيها متضاربة: ففرس لهم نظام خاص، وروم لهم نظام مغاير، وقانون روماني كان يسود المستعمرات الرومانية، وقانون فارسي كان يسود المملكة الفارسية، وإسلام يستمد منه قانون يوافقهما أحيانًا ويخالفهما أحيانًا، وفرس مجوس ظلوا مجوسًا، وفرس أسلموا، وروم نصارى، وروم أسلموا، ومصريون نصارى، ومصريون أسلموا، ويهود في هذه البلاد ظلوا يهودًا، ويهود أسلموا، ولغة عربية وفارسية وقبطية ويونانية وعبرية- كل هذه النزعات واللهجات كانت في حروب مستمرة، وكانت المملكة الإسلامية كلها هي موطن القتال، ولم يصلنا مع الأسف من وقائعها إلا النزر اليسير، فلم تعد الأمة الإسلامية أمة عربية، لغتها واحدة، ودينها واحد وخيالها واحد، كما كان الشأن في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بل كانت الأمة الإسلامية جملة أمم، وجملة نزعات، وجملة لغات تتحارب، وكانت الحرب سجالا، فقد ينتصر الفرس، وقد ينتصر العرب، وقد ينتصر الروم»[١]. وهذا الذي يتكلم عنه الأستاذ هي النزعة الشعوبية.

قال الجاحظ محللا أسباب هذه النزعة الشعوبية الهدامة قائلًا: «فتفهم عني فهمك الله ما أنا قائل في هذا، واعلم أنك لم تر قومًا قط أشقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكًا لعرضه، ولا أطول نصبًا، ولا أقل غنمًا من أهل هذه النحلة، وقد شفى الله الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم، وغليان تلك المراجل الفاترة، وتسعر تلك النيران المضطرمة، ولو عرفوا أخلاق كل أمة وزي كل لغة، وعللهم في اختلاف إشاراتهم وآلاتهم وشمائلهم وهيئاتهم، وما علة كل شيء من ذلك؟ ولم اختلقوه؟ ولم تكلفوه؟ لأراحوا أنفسهم، وتخففت مؤونتهم على من خالطهم»[٢].

(١) فجر الإسلام (ص٩٥، ٩٦).

(٢) البيان والتبيين (٣/ ٤٢٦- ٤٢٧) للجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ والزندقة في المشرق الإسلامي (ص٤٨).

ويقول أيضًا: «وربما كانت أسباب العداوة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان أول ذلك رأي الشعوبية والتمادي فيه، وطول الجدال المؤدي إلى القتال، فإذا أبغض شيئًا أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، وإن أبغض تلك الجزيرة أحب من أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به، وكانوا السلف والقدوة»[١].

كما تناول المقريزي قضية الشعوبية بالتحليل ذاكرًا دوافعها والطرق التي سلكتها هذه الطائفة لإفراغ حقدها الدفين فيقول: «واعلم أن السبب في خروج أكثر الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانت من سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسها، بحيث إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسياد، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدًا لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب عند الفرس أقل الأمم خطرًا- تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى، وفي كل ذلك يظهر الله الحق، فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع، بإظهار محبة أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واستبشاع ظلم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن طريق الهدى»[٢].

هدفت الشعوبية في مرحلة الدولة الأموية إلى تقديم التراث الفارسي بحلة جديدة، وكانت أدواتها الورق والقلم، وتترجم على لسان الشعراء والأدباء الفرس، وصبغت بصبغة وطنية تدعو إلى الاستقلال، واتخذت شكل زندقة وإلحاد[٣].

إن ميل ميزان القوة في العصر الأموي لصالح العرب إضافة إلى احتفاظهم بالكثير من موروثهم الحضاري البدوي رغم التمدن، كل ذلك لم يتح للشعوبية إلا طريقين: الأول: الافتخار بعصبيتهم وموروثهم كما كان مع إسماعيل بن يسار[٤]، أو إفساد الأدب والشعر العربي بإدخال روايات منحولة، ولكن حال دون ذلك قوة أكثر خلفاء الدولة الأموية كما حدث مع الجعد بن درهم الذي لم يهاجم الإسلام بشكل مباشر، بل ابتدع مسألة خلق القرآن، وقال من ضمن ما قال: إن الله لم يكلم موسى عليه السلام[٥].

(١) الحيوان (٧/ ١٣١) للجاحظ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

(٢) الخطط المقريزية (٤/ ١٩٨) للمقريزي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

(٣) انظر: الزندقة في المشرق الإسلامي (ص٥٢).

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٤٧) للذهبي، تحقيق مجموعة بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

ولقد توجس معاوية بن أبي سفيان من تلك الحركة الشعوبية وأثرها على المسلمين والعرب حيث دعا معاوية الأحنف بن قيس وسمرة بن جندب فقال: إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد طعنت على السلف، وكأني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان[١]. كل ما تقدم أدى إلى ظهور التيارات الفلسفية خاصة تلك القادمة من الفرس، والتي تتمثل بصورة واضحة في المانوية.

الوضع الداخلي للزندقة في العصر الأموي:

لقد هرب المانوية من بطش السلطة الفارسية منذ مقتل ماني، حيث اتخذوا من المنطقة التي خلف نهر بلخ مقرًّا مؤقتًا لهم، ريثما تتغير الظروف أو على الأقل تتحسن، وقد كان لهم ذلك أيام فتنة الفرس، واشتداد شوكة العرب، حيث أمنوا البلاد فبدؤوا في العودة، وقد تغير الوضع كليًّا بالنسبة لهم بسقوط الإمبراطورية الساسانية بيد المسلمين، وتعامل المسلمين مع جميع أتباع العقائد الفارسية على قدم المساواة، لا فرق بين مجوسية، أو مانوية، أو ديصانية، أو مرقيونية، حيث ترك لهم حرية ممارسة دينهم، فعاد نشاط المانوية من جديد.

وقد كانت بابل مركز المانوية الرئيسي، وكانت إمامتهم لا تعقد ولا تتم إلا بها، ومن ثمَّ يذهب إمامهم حيث شاء، ولا يجوز أن يكون لهم إمام آخر، أو يعقد له بأي مدينة أخرى، ولعب منصب الإمامة عند المانوية دورًا أساسيًّا في تنظيم أمورهم، وتحديد المنهج الذي يلائم كل مرحلة، الأمر الذي جعل المانوية تتلوَّن بتلوِّن الظروف المحيطة بها، مما أعطاها مرونة وقابلية أكبر للاستمرار.

ومثلما كانت الحرية التي تلت فتح المسلمين لفارس عاملا إيجابيًّا للمانوية، كانت في الجانب الآخر عاملا زعزع وحدتهم الدينية والسياسية، وذلك بانشقاق إحدى الجماعات التي سميت بالديناورية حيث طعنوا على إمامهم وامتنعوا عن طاعته، ويبدو أن هذا الانشقاق مرده في البداية إلى اختلاف في الرأي حول بعض أساسيات عقيدتهم، وليس اختلافًا حول شخصية إمامهم، ولما عدم الوفاق بينهم اختارت الديناورية إمامًا آخر لها على غرار الإمام الذي عقدت له الإمامة ببابل، واتخذت من وراء نهر بلخ مقرًّا لها، ولم يزالوا عليه وعلى غيره من الخلاف.

لم يستمر ذلك الشرخ طويلًا بين أتباع المانوية، ويبدو أن محاولات من قبل القيادتين (البابلية والديناورية) قد بذلت من أجل رأب الصدع، وقد آتت أكلها أثناء ولاية خالد بن عبد الله القسري على العراق، وبذلك اجتمعت كلمة المانوية مرة أخرى تحت قيادة إمامهم الجديد (مهر) ببابل، ولكن لم تستمر لك الوحدة طويلا هي الأخرى، حيث خرج منهم رجل يدعى زاد هرمز بعدما أنكر عليهم أمورًا،

(١) انظر: العقد الفريد (٣/ ٣٦١) لابن عبد ربه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

وقصد الديناورية، وفي طريقه نزل المدائن عند كاتب للحجاج بن يوسف كانت تربطهما صحبة، وكان ذا مال، فعرض عليه أن يبني له البيع، ويمده بما يحتاجه فوافق، أرسل بعدها (زاد هرمز) إلى الديناورية ليرسلوا له إمامًا، فامتنعوا بحجة أن ذلك لا يجوز إلا ببابل، فما كان منه إلا أن عين نفسه إمامًا على أتباعه الذين شايعوه، وقبيل وفاته أوصى بالأمر إلى مقلاص، وبذلك صارت المانوية فرقتين: المهرية والقلاصية، وقد خالف مقلاص الجماعة في أشياء من الدين، وبدأ كل طرف يرمي الآخر بما يسقطه، وكان مما نقمه المقالصة على المهرية أن خالدًا القسري حمل مهرًا على بغله، وختمه بخاتم فضة، وخلع عليه ثيابًا وشيئًا.

وما سبق يشير إلى حدوث تغير في صلب العقيدة المانوية، سواء عند المهرية الذين خرجوا عند (زاد هرمز) لإنكاره بعض أمورهم، أو المقلاصية التي خالفت الجماعة في شيء من الدين، ولم يذكر ابن النديم في الفهرست ماهية ذلك التغيير.

إن التعاليم المانوية الأساسية التي وضعها ماني هي: تحريم ما يلي: ذبح الحيوان وشرب الخمر والكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل وعبادة الأصنام والنكاح، كما فرض عليهم تعليم السحر، والشك في الدين والاسترخاء والتواني في العمل، والقول بالنور والظلمة[١]. وما جاء من الروايات التي تشير إلى ذلك التغير فهي:

١- ما رواه الطبري أن الخليفة المهدي قال لابنه موسى الهادي: يا بني، إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة -يعني أصحاب ماني- فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن، كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم، ومس الماء الطهور، وترك قتل الهوام تحرجًا وتحوبًا، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين:

أحدهما النور والآخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق، لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور[٢].

٢- قتل الخليفة الهادي أحدًا من بني هاشم اعترف بالزندقة ووجدت ابنته حبلى منه وأقرت بذلك[٣].

(١) انظر: الفهرست لابن النديم (٤٠٧) تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، والزندقة في المشرق الإسلامي (ص٥٥، ٧٧).

(٢) تاريخ الطبري (٨/ ٢٢٠) دار التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ.

(٣) تاريخ الطبري (٨/ ١٩١).

٣- في عهد الرشيد أتي ببنت مطيع بن إياس في الزندقة، فقرأ كتابهم واعترفت به، وقالت: هذا دين علمنيه أبي وتبت منه، فقبل توبتها، وردها إلى أهلها، ولها نسل، ولا عقب لمطيع إلا منهم[1].

ومن هذه الروايات يتشكف أن هناك ما ثبت من تعاليم المانوية وذلك كالقول بالنور والظلمة وتحريم ذبح الحيوان، وأكل اللحم، فقد بلغ المأمون خبر عشرة من الزنادقة فحملوا إليه، وانضم إليه طفيلي، فلما دخلوا عليه جعل يدعو بأسمائهم رجلا رجلا، فيسأله عن مذهبه، فيخبره بالإسلام، فيمتحنه ويدعوه إلى البراءة من ماني وذبح طائر وغير ذلك فيأبون[2].

أما المتغير فماني أمر أتباعه بعدم الزنا، وفي الرِّوايات السابقة نراهم يزنون ببناتهم، وأمرهم بعدم النكاح ليقطع النسل واختلاط النور بالظلمة وهم قد تزوجوا.

وأخيرًا نلاحظ استمرار سياسة التستر بالأديان المختلفة ومنها الدين الإسلامي، لضمان استمرار نشاطهم، وإبعاد الشبهة عنهم، ويتضح ذلك من الرواية التي تذكر زندقة يعقوب بن الفضل والرواية التي ذكرت محاورة الخليفة المأمون للزنادقة الذين حملوا إليه، وفي هذا الشأن يقول أحمد أمين: «وهناك معنى آخر للزندقة يفهمه الخاصة وأشباههم، ويعنون به اعتناق الإسلام ظاهرًا، والتدين بدين الفرس باطنًا، وخاصة مذهب ماني، ذلك أنه كان في ذلك العصر طائفة لم تؤمن بالإسلام ولكن آمنت بسلطانه، ورأت أن لا سبيل لنيل الجاه والسلطان والمال إلا بالإسلام فاعتنقته ظاهرًا، وظلت تخلص لدينها القديم، وقوم من هؤلاء كان لهم غرض أعمق من هذا، إذ رأوا أنهم لا يستطيعون إفساد العقيدة الإسلامية إلا بالانتساب إليها أولا، حتى يؤمن جانبهم، وحتى يسهل على النفوس الأخذ بقولهم، ثم هم بعد ينفثون تعاليمهم على أشكال مختلفة، طورًا في العلم والدين، وطورًا في الأدب، وطورًا في وضع مثالب العرب، هؤلاء وأمثالهم كانوا يتزندقون تزندقًا علميًّا، فهم يدينون بدين ماني... عن علم، ثم يتظاهرون بالإسلام تقية، أو توسلا إلى إضلال الناس»[3].

ودراسة بسيطة لسيرة مطيع بن إياس الكناني تكشف عن شربه الخمر رغم نهي ماني، وكان مستهترًا ماجنًا، يشتم الملائكة، وشريكًا في شتم الأنبياء، عابثًا بصلاته، وحاثًّا على تركها، ويتقول الأحاديث كاذبًا على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واصلا للقيان المغنيات، وله شعر ماجن خليع، إضافة إلى كونه لوطيًّا ومأبونًا، ونخرج من ذلك أن حياة أتباع المانوية قد تغيرت من الزهد والانصراف عن الحياة وملذاتها، إلى حياة المجون والتهتك والانغماس بالدنيا، والتمتع بكل ما تتيحه الحياة من ترف ولهو.

(١) انظر: الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني (١٣/ ٣٢١) دار الفكر، الطبعة الثانية.

(٢) انظر: مروج الذهب ومعادن الجوهر (٣/ ٤٢٢) للمسعودي، تحقيق أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ١٤٠٩م.

(٣) ضحى الإسلام (ص١٤٧) لأحمد أمين، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ٢٠٢٠م.

إلا أن بعض الروايات التي مصدرها العصر العباسي تشير إلى عدم أخذ جميع المانوية بتلك التغييرات الجديدة، ولكن بدون أن تحدد فرقتهم، فالجاحظ مثلا يقول عن رهبان الزنادقة: إنهم سياحون في الأرض، كأنهم قد جعلوا السياحة بدل النسطوري في المطامير، ومقام الملكاني في الصوامع، ومقام النسطوري في المطامير، ولا يسيحون إلا أزواجًا، ومتى رأيت منهم واحدًا فالتفت رأيت صاحبه، والسياحة عندهم ألا يبيت الراهب عندهم في منزل ليلتين، ويسيحون على أربع خصال: على القدس، والطهر، والصدق، والمسكنة، فأما المسكنة فأن يأكل من المسألة، ومما طابت به أنفس الناس له، حتى لا يأكل إلا من كسب غيره الذي عليه غرمه ومأثمه، وأما الطهر فترك الجماع، وأما الصدق فعلى ألا يكذب، وأما القدس فعلى أن يكتم ذنبه وإن سئل عنه»[(١)].

ارتباط الزندقة ببعض المذاهب والأديان الأخرى.

كما قدمنا كان الفتح الإسلامي لفارس ضربة موجعة لفئات عديدة من الفرس، سواء من فقد مكانته، أو المتمسكون بالديانات الفارسية، الأمر الذي جعل تلك الفئات تقف في جبهة واحدة ضد الإسلام ومن يمثله، لا فرق بينهم سواء أتباع الديانة الزردشتية، أو تلك التي حوربت واضطهدت أشد الاضطهاد، بل وعدت زندقة -كالمانوية- ولا ضير في ذلك طالما أن المصلحة قد جمعت بينهم جميعًا في خندق واحد، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: «مما تطابق عليه نقلة المقالات قاطبة أن هذه الدعوة -أي الباطنية- لم يفتتحها منتسب إلى ملة، ولا معتقد لنحلة معتضد بنبوة، فإن مساقها ينقاد إلى الانسلال من الدين، كانسلال الشعرة من العجين، ولكن تشاور جماعة من المجوس والمزدكية، وشرذمة من الثنوية الملحدين، وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين، وضربوا سهام الرأي في استنباط تدبير يخفف عنهم ما نابهم من استيلاء أهل الدين، وينفس عنهم كربة ما دهاهم من أمر المسلمين، حتى أخرسوا ألسنتهم عن النطق بما هو معتقدهم من إنكار الصانع وتكذيب الرسل، وجحد الحشر والنشر والمعاد إلى الله في آخر الأمر»، ويستطرد الغزالي قائلا على لسانهم: «وقد تفاقم أمر محمد، واستطارت في الأقطار دعوته، واتسعت ولايته، واتسقت أسبابه وشوكته حتى استولوا على ملك أسلافنا، وانهمكوا في التنعم في الولايات مستحقرين عقولنا، وقد طبقوا وجه الأرض ذات الطول والعرض، ولا مطمع في مقاومتهم بقتال، ولا سبيل إلى استنزالهم عما أصروا عليه إلا بمكر واحتيال، ولو شافهناهم بالدعاء إلى مذهبنا لتنمروا علينا، وامتنعوا من الإصغاء إلينا، فسبيلنا أن ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم هم أركهم عقولا، وأسخفهم رأيًا، وألينهم عريكة لقبول المحالات، وأطوعهم للتصديق بالأكاذيب المزخرفات، ونتحصن بالانتساب إليهم والاعتزاء إلى أهل البيت عن

(١) انظر: الزندقة في المشرق الإسلامي (ص٥٩، ٦٠).

شرهم، ونتودد إليهم بما يلائم طبعهم، من ذكر ما تم على سلفهم من الظلم العظيم والذل الهائل، ثم نبث إليهم عقائدنا»[١].

«كما ترد بكتابات الجاحظ إشارات إلى تحالف أو تقارب الزنادقة مع النصارى، وقد تكون هناك عوامل أدت إلى ذلك، منها ما ذكر سابقًا من أخذ ماني بعض تعاليم النصرانية، حيث تعترف المانوية مثلا بالمسيح عيسى -على نبينا وعليه السلام- وفي الجانب المقابل أخذ النصارى بعض تعاليم المانوية المتعلقة بالحيوان، وضرورة الرأفة به وعدم ذبحه، كما لهم يد في نشر كتب المانوية، إضافة إلى أن أكثر من اتهم بالزندقة كانت أمه أو والده على النصرانية»[٢].

الزندقة في العصر العباسي:

وقد شهد العصر العباسي تغييرًا كبيرًا في بعض التعاليم المانوية، فمن يتتبع سلوك الزنادقة وما يصدر عنهم يجدهم يخالفون تعاليم ماني، وينتهكون بعض ما نهاهم عنه، فمن التعاليم التي بقيت:

١- تقديس ماني: ولا أدل على ذلك من طرق تثبت المأمون من الزنادقة الذين قبض عليهم، والتي من بينها إظهار صورة ماني، وطلبه منهم أن يتفلوا عليه، فيأبوا كما سبق.

٢- القول بالنور والظلمة: أي إله الخير والشر اللذان اختلطا، قال الخياط المعتزلي: «الأمر الذي كفرت فيه المانوية ليس قولها نورًا موجودًا ولا أنه يذهب علوًّا، ولا أن الظلمة موجودة، ولا أنها تذهب سفلا، وإنما كفرت وألحدت بقولها: إن النور والظلمة قديمان ولم يزالا، ومن خالفها في كفرها فليس بكافر»[٣].

٣- عدم سفك الدماء وقتل الحيوان: أو المشاركة في ذلك بأي شكل من الأشكال، حيث قضت تعاليم ماني أن يبتعد الإنسان عن سفك الدماء، ولو كانت دماء الحيوان بحجة الرحمة، وعدم إيقاع الأذى، فمن لم يرحم الحيوان لم يرحم غيره، قال الجاحظ: «ورجال ممن ينتحل الإسلام، يظهرون التقذر من الصيد، ويرون أن ذلك من القسوة، وأن أصحاب الصيد لتؤديهم الضراوة التي اعترتهم من طروق الطير في الأوكار، ونصب الحبائل للظباء، التي تنقطع عن الخشفان، حتى تموت هزلا وجوعًا، وإشلاء السباع على بهائم الوحش وستسلم أهلها إلى القسوة، وإلى التهاون بدماء الناس.

(١) المرجع السابق (ص٦٠).

(٢) المرجع السابق (ص٦١).

(٣) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد (ص٦٩).

والرحمة شكل واحد، ومن لم يرحم الكلب لم يرحم الظبي، ومن لم يرحم الظبي لم يرحم الجدي، ومن لم يرحم العصفور لم يرحم الصبي، وصغار الأمور تؤدي إلى كبارها.

وليس ينبغي لأحد أن يتهاون بشيء مما يؤدي إلى القسوة يومًا ما، وأكثر ما سمعت هذا الباب، من ناس من الصوفية، ومن النصارى؛ لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة، في رفض الذبائح، والبغض لإراقة الدماء، والزهد في أكل اللحمان، وقد كان -يرحمك الله- على الزنديق ألا يأتي ذلك في سباع الطير، وذوات الأربع من السباع. فأما قتل الحية والعقرب، فما كان ينبغي لهم البتة أن يقفوا في قتلهما طرفة عين؛ لأن هذه الأمور لا تخلو من أن تكون شرًّا صرفًا، أو يكون ما فيها من الخير مغمورًا بما فيها من الشر، والشر شيطان، والظلمة عدو النور، فاستحياء الظلمة وأنت قادر على إماتتها، لا يكون من عمل النور، بل قد ينبغي أن تكون رحمة النور لجميع الخلائق والناس، إلى استنقاذهما من شرور الظلمة»[١].

٤- إنكار وتكذيب الأنبياء والرسل، وما جاؤوا به من شرائع سماوية: يقول عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق عند كلامه عن الباطنية: «الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسائل والشرائع كلها، لميلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع، والدليل على أنهم كما ذكرناه ما قرأته في كتابهم المترجم: «السياسة والبلاغ الأكيد، والناموس الأعظم»، وهي رسالة عبيد الله بن الحسين القيرواني إلى سليمان بن الحسن بن سعيد الجنابي، أوصاه فيها بأن قال له: ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم، فمن آنست منه رشدًا فاكشف له الغطاء، وإذا ظفرت بفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء، وعلى القول بقدم العالم، لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبرًا لا نعرفه.

وذكر في هذا الكتاب إبطال القول بالمعاد والعقاب، وذكر فيها أن الجنة نعيم الدنيا، وأن العذاب إنما هو اشتغال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد.

وقال أيضًا في هذه الرسالة: إن أهل الشرائع يعبدون إلهًا لا يعرفونه ولا يحصلون منه إلا على اسم بلا جسم.

(١) الحيوان (٤/ ٤٧١).

وقال فيها أيضًا: أكرم الدهرية فإنهم منا ونحن منهم، وفي هذا تحقيق نسبة الباطنية إلى الدهرية، والذي يؤكد هذا أن المجوس يدعون نبوة زرادشت ونزول الوحي عليه من الله تعالى، وأن الصابئين يدعون نبوة هرمس، وواليس، وذروثيوس وأفلاطون وجماعة من الفلاسفة، وسائر أصحاب الشرائع كل صنف منهم مقرون بنزول الوحي من السماء على الذين أقروا بنبوتهم، ويقولون: إن ذلك الوحي شامل للأمر والنهي والخبر عن عاقبة بعد الموت، وعن ثواب وعقاب، وجنة ونار، يكون فيها الجزاء عن الأعمال السالفة، والباطنية يرفضون المعجزات، وينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والأمر والنهي، بل ينكرون أن يكون في السماء ملك، وإنما يتأولون الملائكة على دعاتهم إلى بدعتهم، ويتأولون الشياطين على مخالفيهم، والأبالسة على مخالفيهم.

ويزعمون أن الأنبياء قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلبًا للزعامة بدعوى النبوة والإمامة، وكل واحد منهم صاحب دور مسبع إذا انقضى دور سبعة تبعهم في دور آخر، وإذا ذكروا النبي والوحي قالوا: إن النبي هو الناطق، والوحي أساسه الفاتق، وإلى الفاتق تأويل نطق الناطق على ما تراه يميل إليه هواه، فمن صار إلى تأويله الباطن فهو من الملائكة البررة، ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة»[1].

وهذه الأخيرة هي الأساس في الإلحاد العربي؛ وذلك لأن الزندقة هي الأمر الأبرز في تاريخها المطول حتى العصر الحديث، ولذلك يقول عبد الرحمن بدوي: «إذا كان الإلحاد الغربي بنزعته الديناميكية هو ذلك الذي عبر عنه نيتشه حين قال: لقد مات الله، وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول: إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت، فإن الإلحاد العربي -وهو الذي يعنينا هنا في هذا الكتاب- هو الذي يقول: لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء»[2].

***

(١) انظر: الفرق بين الفرق (ص٢٩٦).

(٢) انظر: من تاريخ الإلحاد في الإسلام (ص٧).

تاريخ الإلحاد الغربي

قبل ظهور المسيحية اتهم الإغريق عددًا من فلاسفتهم وأدبائهم ومفكريهم بالهرطقة، وهي مقابِلَة للزندقة السابقة، وتعني الخروج عن العقائد الموجودة بالبلد، وذلك كسقراط مثلًا الذي حُكِمَ عليه بالموت بشرب السم عام ٣٩٩ ق.م، والنَّحات فيدياس المولود نحو ٥٠٠ ق.م، والكاتب التراجيدي يوربيديس المولود عام ٤٠٧ ق.م وغيرهم(١).

وفي أورُبا الوسيطة كان من المستحيل تقريبًا أن يعلن أحدٌ إلحاده وذلك بسبب طغيان الكنيسة في ذلك الوقت، لكنْ ظهرت في أواخر العهد الوسيط حركات هرطقية(٢)، أنتج ذلك صدامًا بين الكنيسة وبين تلك الحركات التي أدت إلى ظهور التيار العلماني فيما بعد أيضا، والذي كان له بعض السمات والأسباب في تنامي الإلحاد في الغرب.

مكانة الكنيسة في أورُبا والصدام بين الكنيسة والعلم

قبل أن نذكر بعضًا من مظاهر الصدام بين الكنيسة والعلم نتعرض لما حققته الكنيسة من مركز مهم في الحياة الأورُبية على كافة المستويات بحيث أصبحت ركنًا ركينًا فيها بحيث إنه لما وقع الصدام بين الكنيسة والعلم، أو بين الدين عندهم والعلم واكتشافاته تم الصدام مع هذه المكانة إلى أن تم اقتلاعها في نهاية الأمر؛ فقد كانت سلطة الكنيسة تسيطر على كافة الشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في أورُبا في ذلك الوقت، اتسع -بعد ذلك- النفوذ الكَنَسِيُّ اتساعًا رهيبًا دامجًا السلطتين الزمنية والروحية في شخص البابا، يقول سلامة موسى في كتابه حرية الفكر: «ولكنَّ الكفاح الأكبر هو ذلك النزاع الذي نشب بين البابوية والقومية؛ فإن البابا هو أمير المؤمنين بين النصارى، وهو لذلك ينظر إليهم كأنهم أمة واحدة، لغتهم الرسمية هي اللغة اللاتينية، كما أن ديانتهم هي النصرانية، وهو يعترف بوجود أمراء لهم ولكنَّ كلمته هي العليا، يجب على هؤلاء الأمراء أن يصدعوا لها.

وقد كان للبابا سلاح قوي لا يتحرج من استعماله إذا أراد إخضاع أمير خارج عليه وهذا السلاح هو (الحرم) يحرمه من المسيحية وقد يحرم رعيته؛ فتكفُّ الكنائس عن دق النواقيس وتقفل أبوابها فلا يستطيع أحد أن يتزوج، وأيضا يُحمَل الموتى إلى قبورهم بلا صلاة، وفي الوقت نفسه يغري البابا أحد الأمراء المجاورين لكي يغير على إمارة هذا الأمير الخارج ويبارك عليه في غارته، وللقارئ أن يتصور

(١) الإلحاد في الغرب (ص ٧).

(٢) مطرقة البرهان وزجاج الإلحاد (ص ٤٨).

أحوال الرعية في هذا الوقت؛ فإنَّ كل مسيحي كان يرى نفسه مرتبطًا بولائين: ولائه لأميره، وولائه للبابا، فإذا اختلف هذان الاثنان احتاج إلى أن يقرر ترك أحدهما وفي الترك خسارة عليه على كل حال فهو يختار أهون الخسارتين فكان ينزل عن الولاء لأميره ويخرج عليه إرضاءً للبابا. ولننظر في حادثتين فقط من حوادث هذا النزاع؛ فقد حدث في القرن الحادي عشر أن هنري الرابع إمبراطور ألمانيا الذي مات سنة ١١٠٦ اختلف مع البابا غريغوريوس السابع على مسألة أوقاف الكهنة؛ فلم يكن بأسرع من أن حرمه البابا وألَّب عليه أمراء ألمانيا، ورأى الإمبراطور أنه بين رعيته كالأجرب لا يقرب منه أحد بعد هذا الحرم فخرج ساعيًا إلى البابا وكان البابا في طريقه إلى ألمانيا قد نزل في قصر في كانوسه[١]، فوقف الإمبراطور على الباب ثلاثة أيام وهو في لباس الرهبان حافي القدمين عاري الرأس يحمل عكازته ويقر بتوبته، وبعد هذا الذل أَذِنَ له البابا فقبَّل الأرض بين يديه وخرج إمبراطورًا مسيحيًّا كما كان قبل الحرم، ولكنَّ نار الانتقام صارت تأكل قلبه؛ فعاد إلى رومية بجيش جرار سنة ١٠٨١ وطرد البابا وأقام غيره.

وهناك حادثة أخرى من حوادث هذا النزاع؛ اختلف الملك يوحنا ملك إنجلترا الذي مات سنة ١٢١٦ مع البابا، فحرمه البابا وعطلت الكنائس من الصلاة، ومنعت عقود الزواج، وحملت الجثث إلى القبور بلا صلاة، ورأى يوحنا أن ملك فرنسا يتهيأ لغزو بلاده بأمر البابا فأخذ يبحث عن أمير المؤمنين بين المسلمين لكي يخاطبه في أن يدخل هو وجميع الأمة الإنجليزية في دين الإسلام ولكنَّ البعثة التي أرسلها أخفقت، فعاد يوحنا صاغرًا يقر بخطيئته ويطلب الغفران من البابا، وصفح هذا عنه بعد أن رأى منه من الذل وصدق التوبة ما جعله يرفع الحرم عنه وعن الأمة»[٢].

بالإضافة إلى ذلك اتساع النفوذ المالي والاقتصادي للكنيسة سواءٌ كان ذلك عن طريق النظام الإقطاعي؛ فقد كانت الكنيسة جزءًا من هذا النظام حيث «أصبحت الكنيسة أكبر ملَّاك الأراضي، وأكبر السادة الإقطاعيين في أورُبا، فقد كان دير فلنلدا مثلًا يمتلك ١٥,٠٠٠ قصر صغير من قصور الريف، وكان دير سانت جول يمتلك ألفين من رقيق الأرض، وكان ألكوين في تور سيدًا لعشرين ألفا من أرقاء الأرض...»[٣].

(١) بلدة في إيطاليا.

(٢) سلامة موسى، حرية الفكر، دار الهلال ص٥٣.

(٣) ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت- لبنان، الجزء:١٤، ص٤٢٨.

«وهكذا أضحت الكنيسة جزءًا لا يتجزأ من النظام الإقطاعي، فألْفَت نفسها منظمة سياسية واقتصادية وحربية لا منظمةً دينية وكفى، وكانت أملاكها الزمنية أي المادية، وحقوقها والتزاماتها الإقطاعية مما يجلل بالعار كلَّ مسيحي مستمسك بدينه، وسخرية تلوكها ألسنة الخارجين على الدين، ومصدرًا للجدل العنيف بين الأباطرة والباباوات، وهكذا أصبحت الكنيسة جزءًا لا يتجزأ من نظام الإقطاع»[١].

وبجانب النظام الإقطاعي كانت هناك الأوقاف؛ فكانت الكنيسة تملك المساحات الشاسعة من الأراضي الزراعية باعتبارها أوقافًا للكنيسة بدعوى أنها تصرف عائداتها على سكان الأديرة، وبناء الكنائس، وتجهيز الحروب الصليبية. إلا أنها أسرفت في تملُّك الأوقاف حتى وصلت نسبة أراضي الكنيسة في بعض الدول إلى درجةٍ لا تكاد تُصدَّق، كل هذا وغيره من الوسائل التي تشبعت بها الكنيسة لتصل إلى أعلى مستوى من النفوذ المالي والسياسي النابع كله من الحق الديني.

وعلى هذا دبَّت الصراعات الروحية والدنيوية -على حد تعبير جورج مينوا- في العصور الوسطى «ودخلت أورُبا في صراع كبير بين البابا الذي يرى حقه في السلطة، وبين الإمبراطور الذي يريد هو الآخر الاحتفاظ بملكه الذي ورثه عن آبائه بعيدًا عن سلطة البابا، ثم صراعًا آخر بين بابا وبابا في الانشقاق الكبير حيث «انشطرت المسيحية شطرين روما ضد أفينيون، بابا ضد بابا، أكيلروس على إكليروس، وبدأت المعارضة في السلطة والعقيدة، وانتقد جوهن ويكيلف وجان هوس ثراءَ الباباوات والأساقفة في السلطة ورؤساء الأديرة، وشهَّرُوا بهؤلاء الأحبار الأعظمين الذين يتنازعون التاج البابوي كما تتقاتل الكلاب لأجل عظمة...»[٢]، ليظهر حل للخروج من تلك الفوضى بدعوى مارسيل البدواني بالفصل بين السُّلطتين الزمنية والروحية في كتابه (المدافع عن السلام)، وكانت هذه الدعوى من أوائل الدعوات للفصل بين الدين والسياسية[٣]، أو ما يسمى بـ(العلمانية).

(١) المرجع السابق ص٤٢٩.

(٢) جورج مينوا، الكنيسة والعلم تاريخ الصراع بين العقل الديني والعلمي، ترجمة موريس جلال، دار الأهالي، سورية، دمشق، الطبعة الأولى، الجزء الأول ص٣٣١.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الصدام بين الكنيسة والعلم:

من الأسباب والعوامل التي أدت لظهور الإلحاد في الغرب هو الصدام الذي حدث بين الكنيسة والعلوم الحديثة، أو بين الدين عندهم وبين الحقائق العلمية:

فبجانب ما سبق من التسلط السياسي والنفوذ الاقتصادي كان للكنيسة نفوذ آخر لا يقل عما سبق، وهو التسلط العلمي.

لقد كانت الفلسفة المسيحية المدرسية ترى أن الطبيعة لا يمكنها أن تقول شيئا عن الله، وأنها صامتة في هذه المسائل على حد تعبير توما الأكويني، فقط هو الوحي الذي يتكلم، وبفهمه يمكننا إصابة الحقيقة، وذلك على العكس تمامًا من موقف العلم الذي يرى أن الطبيعة تتكلم وتنبئ عن الله وصفاته، وقدرته، وأبديته، وأزليته، وكليته في العلم، وكليته في الإرادة، وكليته في الحضور، لقد كان هذا التعارض الحادُّ في النظرة سببًا لنشوب نزاع آخَر بين العلم واللاهوت لن يرجح فيه ميزان اللاهوت، وسيجد الشكاك والملاحدة في العلم عونًا لهم في خصامهم مع الدين[١].

فالكنيسة التي كان لها مع العلم ثلاث مراحل كما يقسمها لنا جورج مينوا في كتابه "الصراع بين العقل الديني والعلمي": فالزمان بين القرن الأول الميلادي إلى الرابع هو زمان الحذر؛ حيث كان للكنيسة موقف مناهض له، فهو لا يصل بنا إلى الخلاص المنشود بجانب مصادره الوثنية التي لا تتفق والكتاب المقدس، جَعَلَ الكنيسة في جانب والعلم في جانب آخَر، إلى أن حدث الوفاق -ولكن بعد فوات الأوان؛ فقد جفت منابع العلم اليوناني ولم يبق منه إلا النزر اليسير- على يد القديس أوغسطينوس مع ما تيسر إنقاذه من علم اليونان.

وقد استمر هذا الوفاق من القرن الخامس إلى العاشر، ولكن كان السبب في هذا الوفاق مع العلم وتبنِّيه هو جفاف منابع العلم وانهيار مبانيه التي أعادها بشكل كبير المسلمون في عصرهم الذهبي، ولكن لمَّا أُذِنَ لهذه الأنقاض أن تُعادَ حدثت المشكلة؛ حيث إن العلم الذي كان في عصر الوفاق أصبح جزءًا من تفسير الكتاب المقدس، فأصبحت إزالته بنظريات جديدة -وبالتحديد نظريات أرسطو- تمثل مشكلة كبيرة للكنيسة، فحاربت الكنيسةُ العلم الأرسطي الذي لا يتوافق والكتاب المقدس، فالذي يتبنى فكر أرسطو أو ابن رشد هو هرطوقي مبتدع فـ"في القرن ١٣ بالذات استهلت السلطة الكاثوليكية في شخص الأساقفة والباباوات، دورَها كحكم في المسائل العلمية المحضة، وإذ بقي ترتيب السلطة هذا متحفظًا نسبيًّا حتى تلك الفترة، حول هذه المشكلات، بدأ يتدخل بشكل

(١) مطرقة البرهان وزجاج الإلحاد (ص ٦٣).

حرمانات وإدانات أمْلَتْهَا دواعٍ من نوع لاهوتي محض. وفي هذا الصدد تمت عام ١٢٧٧ الإدانة العلنية لـ٢١٩ من القضايا، وغالبيتها عملية على يد أسقف مدينة باريس إتيين تامبييه، فمهرت هذه الإدانة بسمتها بداية ممارسة محزنة.

في صميم هذه الجدالات، وعند مصدر هذه الإدانات كان أرسطو، وتسببت أعماله العلمية التي اكتُشِفَت مجددًا في بداية القرن، بصدمة في عالم المثقفين، بصدمة تشبه -مع بعض الفوارق- الصدمات التي سوف يحدثها ديكارت ونيوتن. وإن أرسطو الذي قلب تدخُّله الكثيرَ من التصورات القائمة رأسًا على عقب، لن يتم تبنيه في الوهلة الأولى وبحماس من الأكليريكيين المسيحيين. وكانت ردة الفعل الأولى ردة فعل نابذة، لأن عدة عبارات من نظرياته العلمية عارضت العقيدة المسيحية معارضة مفرطة. وإن حاول بعضُ اللاهوتيين مثل القديس توما الأكويني، ولو ببعض التشويهات. أن يدمجوا أرسطو في فكر الكنيسة"، ثم تابع قائلا: "فالكنيسة والعلم في القرن ١٣ قد مثَّلا فعلًا وجوهريًّا الكفاحَ الموالي أو المناهض لفيزياء أرسطو" إلى أن حدث الوفاق -كما ذكر- على يد القديس توما الأكويني الذي أحدث توليفة بين العلم الأرسطي والكتاب المقدس ليصير بعد أن كان منبوذًا جزءًا من تفسير الكنيسة للكتاب المقدس، والذي سيسعد به المجتمع الأوروبي كثيرًا؛ فالكنيسة هي مصدر العلم والإيمان، ولكنَّ هذا الحال لن يستمر طويلًا، فقد خرجت نظريات معارضة لنظريات أرسطو الفيزيائية التي تقول بمركزية الشمس والذي يخالف المذهب الأرسطي القائل بمركزية الأرض والذي تبنته الكنيسة تفسيرًا للكتاب المقدس، وأيضًا في القول بوجود الذَّرَّة التي لا تقبل الانشطار والذي يخالف المذهب الأرسطي والذي تبنَّته الكنيسة أيضًا، لتخرج الكنيسة مدافعة عن مذهبها، مدافَعَةً عن الكتاب المقدس، حيث سيصير المخالفُ للكنيسة في نظرياته العلمية هرطوقيًّا أو كافرًا يستحق العقاب أو الموت الأبدي إن لم يتراجع عن مقولته. وقد طبق هذا العقاب على الكثير ممن ظهرت هرطقته؛ فعوقب في حياته ككوبرنيكوس القائل بمركزية الشمس ودوران الأرض حولها وتبعه في ذلك غاليليو وديكارت وغيره. مضافًا إلى ذلك تبنيهم المذهب القائل بوجود الذَّرَّة التي لا تقبل الانشطار، مخالفين بذلك العقيدة الكنسية، مستحقين بذلك العقاب في نظر الكنيسة، فها هو على سبيل المثال الإيطالي جيوردانو برونو القائل بالذَّرَّة ومركزية الأرض؛ فقد حكمت عليه الكنيسة بالهرطقة، وعوقب حرقًا من قِبَلِ المكتب المقدس (محكمة التفتيش)[(١)] و"في سنة ١٥٤٦ حدث تعذيب إيتين دوليه. وعند آخِرِ نهاية القرن تكاثرت الإجراءات ولحقت بـ"باتريزي" بعض المضايقات من المكتب المقدس (١٥٩٥)، واعتقل كامبانيلا للمرة الأولى عام ١٥٩٤ بعد أن اختلست محكمة التفتيش أوراقه، وتم تنفيذ الإعدام بجيوردانو برونو (١٦٠٠).

(١) المرجع السابق ص ٤٣٩.

ومأساة جيوردانو برونو هذا أيقونية الطابع؛ فقد كان طرح الكاهن جيوردانو برونو فكرة تعدُّد العوالم ووجود بشر آخرين في كواكب أخرى، وهي فكرة فلسفية تجد أصلها عند الفيلسوف اليوناني أناكساغوراس، كما تبنَّى نظرية كوبرنيكوس حول مركزية الشمس وصَدَعَ بها، فعدَّتْهُ الكنيسة مهرطِقًا يجب وقفه بأي ثمن قبل أن يستفحل خطره، أما وجه الهرطقة في دعوى تعدُّد العوالم فيظهر بالالتفات إلى حقيقة أن المسيح المخلِّص لن تشمل بشارته سكان تلك العوالم، وقد زُجَّ ببرونو في غيابات السجن ثماني سنين أبى خلالها أن يعود عن رأيه، وفي النهاية، أُعدِم حرقًا بعد أن قطعوا لسانه.

وفي عام ١٦٠١ ثم ١٦١٢ قامت جامعة باريس ولحق بها البرلمان لتكرار التأكيد على سلطة مذهب المشائية، وحكم على كامبانيلا بالسجن مدى الحياة ١٦٠١ وسيمكث فيه خمسة وعشرين عامًا قبل وضعه في الإقامة الجبرية داخل دير دومينيكاني ثم في قصر المكتب المقدس، وفي عام ١٦١٦ تم إعلان مذهب كوبرنيك مذهبًا هرطوقيًّا، وقُطِعَ لسان فانيني وأُحرِقَ حيًّا بحكمٍ صدر عن برلمان تولوز بصفته منجمًا وساحرًا بالتنجيم وملحدًا ١٦١٩..."[١].

من مظاهر الصدام بين الكنيسة والعلم:

كانت الكنيسة -كما كانت في نظر علماء هذا الزمان- محاربَة للنهضة؛ لذلك سعوا لإخفاء آرائهم هربًا من بطش الكنيسة وإلا فالتوبة هربًا من الموت؛ فها هو غاليليو الذي مَثُلَ "لابسًا قميص التائب الأبيض راكعًا أمام قضاة المكتب المقدس، ثم أصغى إلى إصدار الحكم عليه: نقول ونحكم ونتفوه بأنك أنت غاليليه من جراء العناصير التي كشفَتْهَا الدعوى والتي اعترفْتَ بها قد جعلتَ نفسكَ في نظر المكتب المقدس هذا مشتبهًا بهرطقةِ شبهة قوية جدًّا، أي أنَّكَ منحتَ الدعم والتصديق لمذهبٍ خاطئ ومناقض للكتب المقدسة والإلهية؛ ألا وهو أن الشمس هي مركز الأرض ولا تنتقل من الشرق إلى الغرب، وأن الأرض هي التي تتحرك وأنها ليست مركزًا للعالم، وأن من الممكن الاعتقاد برأي قد تم إعلانه وتحديده مناقضًا للكتاب المقدس، والدفاع عن ذلك بصفته أمرًا محتملًا. تَبِعَ ذلك الارتدادَ العلني التوقيعُ على نص أَعلَنَ فيه غاليليه ما يلي: ألعن وأكره الأخطاء والهرطقات المذكورة آنفا". ونقل أيضًا برتراند راسل نصَّ قرار المكتب المقدس ومنه: "وأنت يا جاليليو جاليلي المتهم، الذي حوكم واعترف بما سلف من جهة أخرى، إننا نقرر ونحكم ونعلن بأنك يا جاليليو المذكور، بسبب هذه الأمور التي فُصِّلَت في هذه الوثيقة، والتي اعترفتَ بها كما سلف فقد جعلتَ نفسك موضع الشك الشديد من هذه المحكمة المقدسة بأنك كافر؛٪٪ وذلك بأنك صدقت واعتنقت العقيدة الخاطئة والمتعارضة مع الكتاب المقدس بأن الشمس مركز العالم، وأنها لا تتحرك من الشرق إلى الغرب، بل أن الأرض هي التي تدور، وليست مركز العالم"[٢].

(١) المرجع السابق صـ ٤٧٦.

(٢) برتراند راسل، النظرة العلمية، تعريب: عثمان نويه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، صـ ١٩.

ثم قال: "وكان نص إقرار جاليليو بالتخلي عن أفكاره الذي اضطر جاليليو إليه تنفيذًا لهذا الحكم هو: أنا جاليليو جاليلي، ابن المرحوم فنستزيو جاليلي من فلورنسا، وعمري سبعون سنة، قد حوكمتُ حضوريًّا، وأُقسِم راكعًا أمامكم يا أصحاب النيافة المطارنة، الحاكمين العامين في الجمهورية المسيحية العالمية لاستئصال شرور الكفر وأمام ناظرَي الكتب المقدسة ألمسها بيدي، أقسم بأني كنت دائمًا مؤمنًا، وسأظل في المستقبل أؤمن بعون الله بكل ما تؤمن به كنيسة روما الكاثولوكية الرسولية، أو تُعَلِّمُه أو تَحُثُّ عليه، ولكن لما كانت المحكمة المقدسة قد أمرتني بأن أتخلى كلية عن الفكرة الزائفة القائلة بأن الشمس هي مركز الكون الثابت، ونهتني عن أن أؤمن أو أحمي أو أعلِّم تلك العقيدة الخاطئة بأي وسيلة من الوسائل، ولما كنت بعد أن بُيِّن لي سابقًا أن الفكرة المذكورة تمقتُها الكتب المقدسة، قد قمت بتأليف وطبع كتاب يتناول نفس الفكرة الفاسدة، وتحمستُ لانتحال حجج لهذه الفكرة دون أن أقطع في الموضوع برأي؛ ولذلك حُكِمَ عليَّ بأني مشتبه أشد الاشتباه في أني من الكافرين أي أني صدقتُ وآمنتُ بأن الشمس مركز الكون الثابت، وأن الأرض ليست مركز الكون وأنها تتحرك؛ فإني على استعداد لِأَنْ أمحو من أذهانكم يا أصحاب النيافة الأمجاد ومن ذهن كل مسيحي كاثوليكي، تلك الريبة الشديدة التي تحوم حولي بحق، ولذلك فإني بقلب مخلص وإيمان صادق ألفِظُ وألعَن وأمقُت هذه الأخطاء والتجديفات، وكلَّ خطأ آخَر أو عقيدة أخرى لا تتفق مع آراء الكنيسة المقدسة المذكورة، وأقسم أني لن أعود في المستقبل فأقول أو أقرر أي شيء سواء بالمشافهة أو الكتابة يكون من شأنه أن يجعلني عرضة لمثل هذه الريبة، بل إني إذا عرفتُ أي كافر أو أي شخص في إيمانه زيغ لعنْتُهُ علنا أمام هذه المحكمة المقدسة، أو أمام المحقق أو القاضي الكنسي للمكان الذي أكون فيه. وأقسم فوق ذلك وأَعِدُ بأني سأنفذ أدقَّ التنفيذ كلَّ الكفارات التي فُرِضَت عليَّ أو تُفْرَضُ عليَّ بأمر هذه المحكمة المقدسة. ولو حدث في المستقبل (لا قدر الله) أني حنثت بشيء من وعودي أو عهودي التي أقسمتُ عليها؛ فإني أُعرِّض نفسي لكل الآلام والعقوبات التي نصت عليها وقررتها القوانين المقدسة، وغيرُها من الدساتير العامة والخاصة ضد المارقين الذين ينطبق عليهم هذا الوصف، لذلك أسأل العون من الله وكتبه المقدسة التي ألمسها بيدي... أنا المذكور أعلاه جاليليو جاليلي قد تخلَّيتُ وأقسمتُ ووعدتُ، وتعاهدتُ على ما هو مبين أعلاه، يشهد بذلك أني وقعت بيدي وثيقة التبرؤ هذه التي قرأتُها لفظًا لفظًا روما -دير منيرفا -٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣ -أنا جاليلو جاليلي أقرر بخط يدي أني تبرأت على النحو الموضع أعلاه".

ثم تابع برتراند قائلًا: "لقد ذكرت محكمة التفتيش أن مصير جاليليو ينبغي أن يكون عبرة لغيره؛ فيقصرون عن التجديف الذي من نوع تجديفه. وقد نجحوا في ذلك في إيطاليا على الأقل. فقد كان جاليليو آخِرَ الإيطاليين العظماء، ولم يستطع إيطالي بعده تجديفًا من تجديفه..." وبهذه التوبة استُبدِلَت العقوبة وهي السجن مدى الحياة بالإقامة الجبرية في منزله بمدينة أرستيري[١]، هذا لا يمنع أنه ما زال مقتنعا بآرائه؛ فالمطالعون لكتاب القس إبرائيله المسمى بـ"مسجالات أدبية" أن غاليليه تفوَّه حين خروجه من المحكمة قائلا: "ورغم ذلك فالأرض تدور" وإنْ شَكَّكَ برتراند في ذلك بأن العالم هو الذي قال ذلك ولم يقله جاليليو. وظهرت -بسبب هذا- تراجعات وانتماءات متكلفة ومؤقتة إلى مذهب مركزية الأرض؛ مثل انضمام ريدينتو زانو البرنابي الذي دعم حركة الأرض في مؤلَّفه "التنظير السماوي"، ثم ارتد عن هذه الحركة في كتابه "الأمور الجديدة عن حركة الأرض"، ورأى آخرون أنه من الأفضل أن يُخْفُوا رأيهم الحقيقي. وكان ديكارت مَنِ امتاز في هذا التصرف الحذر، فهو الذي آثر راحة البال؛ فلم ينشر رسالته "العالم" ولا آراءه التي تؤيد ما قاله غاليليه قائلا: "إن أفكاري لا تساوي مجازفتي من أجلها بطمأنينتي"، فهو الذي كان شعاره الدائم: "عاش سعيدًا مَنْ أَحْسَنَ في الاختفاء"[٢]. ومع ذلك لم يسلم من اتهامات الكنيسة بعد موته! فقد حذرت الكنيسةُ المؤمنين من الأخطار التي كانت تمثلها: "آراء رجلٍ يُدعَى رونيه دِه كارت (رونيه دِه كارت)..."[٣] كل هؤلاء وغيرهم الكثير؛ فها هو مارسيلوس بالينجينوس الذي قال بأن الأرض ما هي إلا كوكب سيَّار تائه في الفضاء، فما هي الأرض والبحار بالمقارنة بالفضاء الواسع الفسيح. عوقب بعد موته بخمسة عشر عامًا لتُنبَشَ عظامه وتُحرَق بأمر من المكتب المقدس!

إسحاق نيوتن والنموذج الميكانيكي للكون[4]

في السنة التي مات فيها جاليليو وُلِدَ إسحاق نيوتن، وقد كان رينيه ديكارت طمح إلى الإحاطة بعلم شمولي يفسر كل شيء، وكانت الرياضيات هي ذلك العلم في تقدير ديكارت، لكنَّ نيوتن نظر من جهته إلى الميكانيك كعلم شمولي، وأبدع فيه بوضعه لقوانينه المعروفة، وقد اعتقد نيوتن أن الطبيعة ليست صامتة، وإنما هي مخلوقة كَيْمَا تخبرنا الكثير عن الرب خالقها ومبدعها، وقد كان لاهوت نيوتن علميًّا يقوم على التأكيد أن الطبيعة ناطقة تخبرنا عن الله، لكنَّ النموذج الذي قدمه نيوتن ومَنْ سار في نهجه نموذج ميكانيكي صارم، يصور الله تعالى وكأنما هو صانع ماهر، أبدع آلةً هائلةً مُحكَمَة دقيقة الصنع هي الكون، لا تحتاج إلى قيامه عليها وتدبيره لها، وإنما هي متروكة لقوانينها المضبوطة تُسَيِّرُها وتحكمها، وهو تصوُّر ليس يخفي استلزامه لنفي العناية الإلهية وتأكيد فكرة الإله الغائب.

(١) الكنيسة والعلم صـ ٤٩٩

(٢) رونيه ديكارت، مقدمة الكتاب.

(٣) الكنيسة والعلم ٥٣٣.

(٤) مطرقة البرهان (ص ٦٥).

وقد صُبَّ هذا في محيط منظور جديد للإيمان، وهو الربوبية.

الحركات الفكرية والاجتماعية والسياسية ودورها في تطور أطروحات الإلحاد في الغرب

قامت في الغرب حركات اجتماعية فكرية سياسية شاملة، نفضت غبار الماضي، وثارت على كل قديم، ونتج عنها من المصنفات الأدبية التي اشتملت على آراء جديدة، واحتدمت نيران الصراع بين القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة، والقوى القديمة التي يمثلها الإقطاع وطبقات النبلاء والحكام، وانحازت الكنيسة للقوى القديمة، بينما كانت القوى الجديدة تطالب بالحريات والمساواة، وتغيير نمط الحياة، وترفع شعار حقوق الإنسان، فالتفَّت الشعوب والجماهير حول القوى الجديدة الداعية إلى التقدم الاجتماعي والتطور الفكري والسياسي، وتأثرت هذه الشعوب بما كتبه المفكرون في تلك الفترة، وكان يدعم هذا التوجه ما عانت منه هذه الشعوب من ظلم وعبودية واستغلال بشع في ظل الإقطاع وسلطة الكنيسة، وكانت العلمانية اللادينية هي الراية التي اجتمعت القوى الشعبية الجديدة تحتها، وبانتصار هذه القوى انتصرت العلمانية، وأخذت القوى الجديدة تبشر بعصر جديد يسعد فيه الإنسان، وتُحَلُّ جميع مشكلاته، مُقدِّمَةً من نفسها أنها طريق الخلاص للبشرية، تحقق لها السلام والرفاهية والرخاء لجميع الشعوب، وهو ما لم يتحقق إلا بعضه.

فكما أدى طغيان الكنيسة في الجانب السياسي إلى خروج آراء تطالب بالفصل بين الدولة والكنيسة كمارسيل البدواني، خرج المطالبون بالفصل بين ما هو عقلي وما هو ديني. تقول كارين آرمسترونغ في كتابها النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام: «كانت الحياة تتحول إلى العلمنة ببطء في أوربًا وحركة الإصلاح البروتستانتية، بالرغم من قوة دافعها الديني، كانت تتخذ صبغة علمانية أيضًا. زعم المصلحون أنهم يعودون من قوة دافعها الديني، كانت تتخذ صبغة علمانية أيضًا. زعم المصلحون أنهم يعودون إلى المنبع الرئيسي إلى الكتاب المقدس، لكنهم كانوا يقرؤونه بطريقة حديثة. كان على المسيحي من أنصار الإصلاح أن يقف وحيدًا أمام الله معتمِدًا على إنجيله فقط. لكنَّ هذا لم يكن ممكنًا قبل اختراع الطباعة؛ كي تجعل الإنجيل متوفرًا بين أيدي جميع المسيحيين، أو قبل أن تُمكِّنَهم الحركة التعليمية الناشئة من قراءته. كان الكتاب المقدس يُقرَأُ حرفيًّا من أجل المعلومات التي ينقلها، تمامًا بنفس الطريقة التي كان يتعلم بها البروتستانت الحداثيون قراءة نصوص أخرى. إن قراءةً صامتةً منفردةً ستساعد في تحرير المسيحيين من أساليب التفسير التقليدية، ومن إشراف الخبراء الدينين تأكيدُ الإيمان الفردي سوف يساعد أيضًا على جعل الحقيقة تبدو ذاتية، وسمةً مميزة للذهنية الغربية الحديثة باطراد.

لقد شدد لوثر على أهمية الإيمان، لكنه رفض العقل بشدة. يبدو أنه أحس أن العقل قد يكون غير مناسب للدين. ففي مؤلفاته يمكننا أن نرى أن النظرة القديمة القائلة بتكامل العقل والميثولوجيا وهي تتهاوى. ففي أسلوبه المحارب المعتاد تحدَّث لوثر عن أرسطو بحقد، وكان يكره إيراسموس -أحد المنادين باستعمال العقل في أمر الخلاص وفي حل المشاكل الدينية داخل الكنيسة وخارجها ومحاولة التوفيق-؛ بدعوى أنه نموذج للعقل الذي يؤدي إلى الإلحاد كما اعتقد لوثر. كان لوثر من أوائل الأورُبيين الذين يُعَلْمِنُون الدين في دفع العقل خارج عالم الدين». ثم تَابَعَ قائلًا: «إن بلوغ معرفة الله عن طريق التفكير في نظام الكون العجيب -مثلما فعل اللاهوتيون والمدرسيون- لم يكن أمرًا مسموحًا. هؤلاء اللاهوتيون كانوا هدفًا لغضب لوثر الشديد. وفي مؤلفات لوثر كان الله قد بدأ ينسحب من العالم المادي الذي لم يعد له أهمية إطلاقًا آنذاك. وبالتالي فقد عَلْمَنَ لوثر السياسةَ أيضًا. وبما أن الحقيقة الدنيوية كانت نقيضًا تامًّا للحقيقة الروحية، فإن الكنيسة والدولة يجب أن تعملا مستقلتين عن بعضهما، وأن تحترم كلٌّ منهما العالمَ الملائم لنشاطها.

رؤية لوثر الدينية المتحمسة جعلته من أوائل الأورُبيين المدافعين عن فصل الكنيسة عن الدولة، علمنةُ السياسة بدأت كطريقة جديدة للتدين. نَبَعَ فَصلُ الدين عن السياسة عند لوثر من مقته لأساليب الإكراه التي كانت تتبعها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية التي استخدمت الدولة كي تفرض عقيدتها ومبادئها»[1].

فها هو غيوم الأوكامي أيضًا الذي أيَّد الفصل بين الإيمان والعقل، مع كونه أيضًا منحازًا لفكرة مارسيل البدواني من احتدام النزاع بين الكنيسة والمناهضين لآراء أرسطو الفيزيائية كديكارت وباسكال وغيرهم[2].

ما سبق من الطغيان الكَنَسِي كان شرًّا مستطيرًا فيما بعد على الأديان بوجه عام وعلى الكنيسة بوجه خاص.

(١) كارين آرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ترجمة محمد الجوا، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريا دمشق، الطبعة الأولى صـ ٨٣.

(٢) الكنيسة والعلم صـ ٥٣٤.

الثورة الفرنسية:

في عام ١٧٨٩م اشتعلت نيران الثورة الفرنسية التي سرعان ما سيتبين للناس أنها لم تكن ثورة على الملكية وحدها، وإنما فضلًا عن ذلك كانت ثورة على الكنيسة ورجالها، ويمكن القول إنها كانت ثورة على المقدس الديني التقليدي بعامة[١].

والثورة عامةً هي "انقلابٌ في النُّظم القائمة المعروفة؛ فقديمًا كان يسافر الناس على دوابهم وفي العربات، فلما اكتُشِفَت قوة البخار واختُرِعَت القاطرات البخارية حدثت ثورة في طرق المواصلات، قديمًا كان الناس يجُزون الصوف بأيديهم عن ظهور أغنامهم ويغزلونه بمغازلهم ثم ينسجونه في بيوتهم لا يعتمدون في صنعه إلا على أيديهم، فلما اختُرِعَت آلات الغزل والنسيج ولم يكد يبقى في العالم صغيرة ولا كبيرة إلا والآلات تصنعها وقع ما يعرف باسم الثورة الصناعية.

وغير هاتين الثورتين أنواعٌ أخرى من الثورات التي لم يُشهَر فيها سيف ولم يُطلَق فيها مدفع ولكنها لا يزال يتحدث الناس عنها بأنها ثورات، والثورة الفرنسية ثورة تشترك مع باقي الثورات في خواصها؛ فهي لم تَزِد على كونها انقلابًا في النظم التي كانت معروفة في فرنسا قبل وقوع الثورة.

وتمتاز الثورة الفرنسية بأنها لم تكن ثورةً سياسيةً ترتَّب عليها انقلاب في حكومة فرنسا، ولكنها كانت ثورة سياسية اجتماعية اقتصادية.

فأما كونها ثورة سياسية؛ فلأنها انتهت بقلب نظام الحكم الملكي في فرنسا إلى نظام جمهوري.

وأما كونها ثورة اجتماعية؛ فلأنها أدت إلى إلغاء امتيازات الأشراف ورجال الدين، ومَحَت الفوارق التي كانت قائمة بين طبقات الشعب الفرنسي، وجَعَلت فرنسا كلها طبقة واحدة بعد أن كانت ثلاث طبقات متباينة.

وأما كونها ثورة اقتصادية؛ فلأنها غيَّرت نظام الضرائب والرسوم الجمركية، وألغت نظام الاحتكار، ومحت القيود التي كانت على الصناعات، وانتزعت أملاك الكنيسة وجعلتها مِلْكًا للأمة.

ولعل هذه الصفة الجامعة من بين صفات الثورة الفرنسية هي أهم ما جعلها تتفرد في التاريخ بتلك المكانة التي تشغلها؛ فالتاريخ كما لا يخفى عنك حافل بأخبار الثَّورات، ولا يكاد يخلو تاريخُ أيَّة دولة من ذِكْرِ ثورةٍ انتابتها، ولكنك لا تتحدث عن الثورة أو عن أمرٍ وقع في عصر الثورة إلا وينصرف الحديث على الأكثر إلى الثورة الفرنسية"[٢]، ولا يختلف ما سبق كثيرًا عما قاله الأستاذ سلامة موسى في كتابه، عندما

(١) مطرقة البرهان (ص ٨٠).

(٢) حسن جلال، الثورة الفرنسية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٩٣٧، صـ٣.

تكلم عن الثورة الفرنسية قائلًا: "أَخْبَرُ الناس بالثورات وأَعْرَفُهُم بطبيعتها هم الرُّوس؛ ولذلك يجب أن نُعرِّف الثورة هنا بقلم أحد كُتَّاب الرُّوس الذي يقول عن تجربة واختبار: الثَّورة: هي قلبٌ سريعٌ يحدث في سنوات قليلة للمؤسسات التي امتدت جذورها في التربة عدَّة قرون، والتي يبدو لمن ينظر إليها أنها ثابتة لا تتزعزع؛ حتى إن أشد المصلحين حماسةً لا يكاد يجسُر على مهاجمتها بالكتابة، وهي سقوطٌ وتهدُّم يحدثان في فترة صغيرة لجميع ما كان يُعَدُّ إلى ذلك الوقت أصلًا لحياة الأمة الاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، والسياسية، وهذا التعريف ينطبق على الثورة الفرنسية كلَّ الانطباق..."[١].

هذه الثورة كانت أمرًا منطقيًّا في ظل تلك الظروف التي عانتها فرنسا؛ فكما يقول الأستاذ حسن جلال: "لقد كانت فرنسا قبيل الثورة في حالة يرثى لها، وكان الناس يتوقعون أن تحدث فيها انقلابات سياسية خطيرة، غير أنه لم يكن أحد يستطيع أن يحدِّد بالدقة نوع تلك الانقلابات. وإن كان النَّاسُ كلُّهم مجمعين على أن كارثة لا بد أن تَحُلَّ بتلك البلاد؛ فإن حكومتها لم تكن تُعير شكايات أهلها الصَّارخة أيَّ اهتمام، ولقد حققت الأيامُ جميعَ هذه المخاوف؛ إذ تحرجت الأمور في سنة ١٧٨٩ -سنة وقوع الثورة- ووقع الانقلاب في صورة بشعة هدَّمت النظام الاجتماعي والسياسي في تلك البلاد من قواعده؛ حيث قام الناس ينتقمون لأنفسهم ولأسلافهم من تلك النُّظم الاستبدادية التي ظلوا يرزحون تحتها أجيالًا طويلة في شخص رؤسائهم الذين كانوا يعاصرونهم"[٢]. وهو ها هنا يشير إلى أسباب الثورة بنوعٍ إجمالٍ، ولعلنا يجب أن نقف على بعض أسبابها التي منها:

أولا- المَلَكِيَّة والحكومة:

حيث "كانت المَلَكِيَّة في فرنسا واسعة النفوذ، مُطلَقَة السلطان على اعتبار أنها تستمد السلطة من الله تعالى، ولذلك كانت طاعة الملك واجبة، وكلمته قانونًا، وله مطلق التصرف في المال وفي الحرية وفي الحياة. على أن هذه السلطة ما كانت تُستَخدَم دواما لمصلحة الشعب والبلاد؛ فكثيرًا ما كانت تُصادَر أملاك الأفراد، أو يُطرَحون في ظلمات السجون أعوامًا عديدة بغير محاكمة ولا جريمة معينة، وكثيرا ما كانت تُبذَّر الأموال في بناء الدور والقصور وإجزال العطايا الباهظة للأصدقاء والندماء"[٣]. وإن كان ذلك على حساب ذلك حياة الأشخاص وحرياتهم "وحقت كلمة أرجنسون "إن بلاط الملك قبر الشعب""[٤].

(١) سلامة موسى، حرية الفكر صـ١٨٣.

(٢) الثورة الفرنسية، حسن جلال صـ٨.

(٣) محمد قاسم وحسين حسني، تاريخ القرن التاسع عشر في أوروبا منذ عهد الثورة الفرنسية حتى نهاية الحرب العظمى، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٢٩، ص٣.

(٤) المرجع السابق.

كان الملك -صاحب الحكم المطلق الذي يستمد حكمه من الله- الذي لا يهمه من حكمه في الغالب إلا مصلحته، وحياته، ورغده، وعيشته الهانئة، وتمتُّع ذويه برفاهية الحكم، ومع ذلك فقد كان آخر ملك قبل الثورة الفرنسية (الأولى) وهو الملك لويس السادس عشر بخلاف سابقيه؛ حيث أراد صلاح البلاد في حالةٍ كانت فيها فرنسا في غاية الضعف؛ خاصة من الحالة المالية بسبب الحروب الماضية، ولكنَّ ضعفه واستسلامه وعدم ثقته في نفسه كان عيبًا كبيرًا فيه، فها هو عندما أتاه خبر موت جده الملك لويس الخامس عشر إذ به يخر على ركبته هو وزوجته ماري أنتوانيت قائلا: "اللهم سدد خطانا، وتولَّنا بحمايتك؛ فإننا سنحمل أعباء الحكم صغيرين جدًّا"[(١)].

هذا الضعف الذي أدى إلى استغلاله وسهولة انقياده لغيره، وأخذه بكل يد تمتد له، وتقلبه تبعًا لإرادة كل ناصح ومشير كوزراء منافقين، وحاشية لا تبغي إلا ما يجلب النفع لأنفسهم لا ما يجلب النفع للبلاد.

ثانيا- الامتيازات والتفريق بين طبقات المجتمع:

فنرى فرنسا مقسمة من حيث الطبقات الاجتماعية إلى ثلاث طبقات؛ فالطبقة الأولى هي طبقة الإكليروس، والثانية النبلاء وهما "الطبقتان المحظوظتان"، والطبقة الثالثة "التي تشمل أكثرية الأمة الساحقة".

"ويرجع أصل الطبقات إلى العصور الوسطى حيث تأكَّد التفريق بين أولئك الذين يُصَلُّون، والذين يحاربون، والذين يعملون لإعاشة الآخرين؛ فكانت طبقة الإكليروس أقدم الطبقات. فكان لها منذ البدء وضع خاص ينظمه الحق القانوني. وتوضحت فيما بعد بين العلمانيين طبقة النبلاء الاجتماعية. وكان مَنْ ليسوا إكليركيين ولا نبلاء يؤلفون مجموعة الفلاحين التي ولدت الطبقة الثالثة"[(٢)].

و"كان الأشراف يتمتعون بامتيازات واسعة، وكانوا يهجرون مزارعهم ويقيمون في باريس حيث اللهو وحياة البذخ والرفاهة، تاركين رجالهم من ورائهم فريسة لأطماع جُباةِ الضرائب الذين لم يكونوا يتقيدون في عملهم وعسفهم بعُرْفٍ ولا قانون.

وكانت المراكز السامية في الجيش والبحرية ودُورِ القضاء وقفًا على الأشراف، ولم يكن يطمع واحدٌ من أهل الطبقة الوسطى في أن يَرْقَى إلى طبقة أعلى مهما كانت قدرته وكفاءته.

أما الطبقة السفلى فكانت تتمرغ في حمأة الجهل والفقر.

(١) حسن جلال، الثورة الفرنسية ص٦٥.

(٢) ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، منشورات عويدات، ترجمة: جورج كوسي، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٨٩، ص١٨.

وكان رجال الدين في نعيم لا يتفق مع مَنْ صناعته بيع الدنيا وشراء الآخرة، وكان أصحاب المناصب العالية منهم يحيون حياةً بعيدة كلَّ البعد عما هو مفروض على مثلهم من الواجبات"[١].

"كان كل إنسان -أي من الطبقة الأخيرة العامة- عرضة لأن يُلقَى القبض عليه ويُطرَح في السجن بغير تحقيق إلى أَجَلٍ غير محدود، وكان التعذيب بجذب الأوصال ونزع الأطراف من بين العقوبات الشرعية التي تحكم بها محاكم ذلك العصر، وكانت لشركات الاحتكار الكلمة العليا في أسواق فرنسا.

وكان لا يدفع الضرائب للحكومة إلا طبقة العمال ومَنْ في درجتهم، أما الأشراف فكانوا مَعْفِيّين من ذلك، بل إنهم كان لهم الحق في جباية الضرائب لأنفسهم غير ما كان يُجبَى للحكومة"[٢]. وكان الإكليروس أو الكنيسة تكاد تكون الطبقة الأولى المميزة في الدَّولة أو المنظومة الأولى التي كانت "تتمتع بامتيازات مهمة، سياسية، وقضائية، وضرائبية، وتعتمد قوته الاقتصادية على جباية العُشْر وعلى الملكية العقارية، وكانت ملكية الإكليروس العقارية تقوم في آن واحد في المدن والأرياف؛ فهو يملك مبانيَ عديدة في المدن، ويجبي عنها أجورًا تضاعفت قيمتها عبر القرون...".

"فالأديار تملك مساحات واسعة ومبانيَ عديدة في مدن مثل رين وروان"[٣].

وأما الطبقة الثانية طبقة النبلاء والذين "يؤلفون المنظمة الثانية في المملكة والطبقة المسيطرة في المجتمع..." وكان "جميع النبلاء يملكون امتيازات شرفية واقتصادية وضرائبية"[٤].

إذًا فيمكننا أن نقول إن من أهم أسباب الثورة هي التَّفرقة بين الطبقات في الحقوق؛ فطبقة الأشراف بنوعيها كانت تتمتع بكثير من امتيازاتها "التي وَرِثَتْهَا عن عهد الإقطاع، والتي كانت في مقدمة ما يشكوه الشعب الفرنسي من آثار العهد القديم"[٥].

(١) حسن جلال، الثورة الفرنسية. ص١٠.

(٢) حسن جلال، الثورة الفرنسية ص١١.

(٣) الثورة الفرنسية، ألبير سوبول ص٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص٢٠.

(٥) الثورة الفرنسية، ص٣١.

الثورة وموقفها من الكنيسة:

أما فيما يتعلق بسلطة الكنيسة ومكانتها؛ فقد عملت الثورة الفرنسية على نقض أركانها فنرى الكنيسة التي كانت عبئًا على نفوس الشعب يُوضَع لها الدستور المدني الذي يسلبهم سلطاتهم الواسعة؛ فصاروا به ليسوا إلا مجرد موظفين عند الحكومة، وبالطبع قد لاقى هذا الأمر احتجاجًا واسعًا، فإذ بالجمعية تُصدِر قرارًا يُحتِّم على رجال الدين أن يُقْسِموا يمين الإخلاص والطاعة للدستور وإلا حُرِمُوا وظائفهم، وأُوقِفُوا عن العمل! وهكذا صارت الكنيسة بعيدة تمامًا في العصر الحديث في فرنسا عن الحكم مسلوبة الامتيازات في العهد الجمهوري الجديد، بناءً على أفكار العلمانيين في الجمعية الوطنية، وكان أكبر عامل لذلك هو وقوف الكنيسة ضد مطالب الجماهير "كان من الممكن ألا تعتنق الجماهير المسيحية أفكار الكُتَّاب العلمانيين هؤلاء وتتخلى عن عقيدتها الراسخة، لولا الموقف الشائن الذي وقفته الكنيسة من مطالبهم المشروعة.

ربما كان للكنيسة عذر أو بعض عذر في شكوكها الحائمة حول القائمين على الثورة لكنَّ الأمر الآن قد أفلت من يدها، فإن هيجان الرعاع الهالكين جوعًا وظلمًا لا يُسمَح لهم بالتروي والأناة في مثل هذه المواقف الصاخبة، وأصبح لزامًا عليها أن تسدد ديون قرون طويلة من الاستغلال البشع والطغيان الجائر.

إن ذهن الفلاح الساذج قد لا يستطيع أن يستوعب شيئًا من أفكار روسو وانتقادات فولتير، لكنه لا يستطيع بسهولة أن يرى مخازي الكرادلة والقساوسة وفضائحهم وثراءهم الباذخ، لقد رأى بأم عينيه ما عبَّر عنه توماس جفرسون بقوله: "إن القسيس في كل بلد وفي كل عصر من أعداء الحرية، وهو دائمًا حليف الحاكم المستبد يعينه على سيئاته في نظير حمايته لسيئاته هو الآخَر. وكان ذلك مدعاة لأن تصب الجماهيرُ جامَ غضبها على الكنيسة وتصرخ خلف ميرابو: اشنقوا آخِر ملك بأمعاء آخر قسيس".

أصبحت الثورة الفرنسية فيما بعد ملهمة لجميع الدول الأورُبية مُصدِّرَة لهم مبادئ العلمانية بنوعيها الشاملة والجزئية والحرية الفكرية التامة والتي ستصدر عنها فيما بعد نظريات علمية وأيديولوجيات كما سنرى، ولكن ما يهمنا في الثورة أنها كانت من أهم محطات العلمانية؛ إذ دعت إلى تأسيس ذلك المجتمع العلماني الذي يُبعِد الدين عن الحياة، ولذلك كان لها الأثر حتى على مصطلح العلمانية في حد ذاته؛ مما يرشدنا إلى التأثير القوي للعلمانية. يقول الأستاذ محمد إبراهيم مبروك: "والفعل الإنجليزي المشتق عن الفرنسية يحمل بصمات أصوله الفرنسية والتجربة الفرنسية في العلمنة (المرتبطة بالثورة الفرنسية) التي أخذت شكلًا حادًّا وقاطعًا.

فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم، وكانت امتيازات النبلاء واضحة محددة، كما كان هناك تداخل كبير بين طبقة النبلاء ورجال الدين، وخصوصًا ذوي الرتب الرفيعة. ولذا كان رد فعل الثوار عنيفًا ومنهجيًّا يأخذ شكل رفض النظام القديم متمثلًا في الحكومة الملكية المطلقة، ونظام الطبقات السائد ومؤسسة الكنيسة وكل الرموز السياسية والدينية القائمة، ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء وكثير من أعضاء طبقة الكهنوت، وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تُعبَد فيها ربة العقل، كما أنهم وضعوا سياسةً منهجيةً صريحةً تهدف إلى تصفية أي مضمون ديني في التعليم أو القانون"[١].

ولكن أيًّا كان الأمر، فتدريجيًّا سادت مبادئ الثورة الفرنسية (العلمانية) في أوربا بالكامل، مبادئ الحرية والإخاء والمساواة، وإن كانت الثورة الأولى في فرنسا لم تنجح نجاحًا كاملًا؛ حيث عادت المَلَكِيَّة فيما بعد ولكنها كانت شرارة أوقدت نارًا في أوربا كلها على مدى أربعين عامًا إلى عام ١٨٣٠ الذي يعد فاصلًا في أوربا بين عصر قديم وعصر جديد، لتتحول فرنسا مرة أخرى إلى ثورة ثانية وإلى ثالثة؛ مشجِّعةً بذلك بقية الشعوب الأوروبية كألمانيا، والنمسا، وبلجيكا، واليونان على التحرر، ولتسود مبادئ العلمانية ومتتالياتها في أوربا بالكامل لتصبح فيما بعد العلمانية نظامًا متكاملًا في أوربا، فتم الفصل بين السياسة والدين اللهم إلا في بريطانيا؛ فإنها بالمعنى الحرفي للعلمانية لم تطبقه حتى الآن؛ فما زالت الملكة محتفظة برئاسة الدولة والكنيسة في آن واحد، وما زالت الصلوات تتلى في بداية الأعمال الرسمية للدولة وهذا ليس تطبيقًا للعلمانية بمعناها الحرفي.

ظاهرة التقابل بين العلم والكتاب المقدس[2]:

لقد تسببت الأزمة التي عُرِفَت بأزمة الوعي الأوروبي في عصر التنوير عن ظاهرة نقد الكتاب المقدس، ثم استفحلت بفعل النظريات التطورية في علم الأحياء.

فقد قام ريشارد سيمون الفرنسي المعاصر لسبينوزا -الذي أسهم بشكل مؤثر في النقد العلمي للكتاب المقدس-، بدراسةٍ نقديةٍ جريئة للكتاب المقدس أنجزها في ثلاثة أجزاء، حملت العنوان (التاريخ النقدي للعهد القديم)، تناول فيها بصفة أساسية مشكلة كاتبي العهد القديم الحقيقيين، أحدثت تشكيكًا قويًّا في المعتقدات السائدة بهذا الخصوص، ودعمت الاتجاه الجديد في النظر في الكتاب المقدس على ضوء المقررات العقلية والعلمية، وبعد زهاء قرن تم الاعتراف بسيمون كأب للنقد الأعلى[٣].

(١) محمد مبروك، العلمانية، دار التوزيع والنشر الإسلامية ص٩.

(٢) مطرقة البرهان (ص ٨١).

(٣) مطرقة البرهان (ص ٨١).

داروين ونظرية التطور:

اكتسب تشارلز داروين شهرته من خلال نظريته الصادمة في تطور الأنواع بالانتخاب الطبيعي، النظرية التي عارضت بشكل صارخ الاعتقاد الديني العتيد بالخلق المستقل، أي بخلق الله للأنواع كل على حِدَةٍ بشكل مباشر ومستقل في سبعة أيام كما يبين سِفْرُ التكوين، فاقترحت نشوءَ الأنواع كلها من أصل واحد ظل يتطور ويتغير بفعل عوامل كثيرة، في رأسها عامل الانتخاب الطبيعي، حتى صارت الحياة تَغَصُّ بأعداد هائلة من الأنواع النباتية والحيوانية.

نشر داروين كتابَه "في أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي" سنة ١٨٥٩م وبعد هذا التاريخ بسنة ظهر في ألمانيا كتاب ألَّفه سبعة من العلماء البروتستانت أثار ضجة أكبر من تلك التي أحدثها كتاب داروين بعنوان "مقالات ومراجعات"، اشتمل على دراسات متقدمة عما قدمه ريشارد سيمون حول الكتاب المقدس، وقد تجاوزت ردود الأفعال والانتقادات الموجهة إليه الأربعمائة، ولم يكن تزامُن ظهور الكتابين في صالح الكنيسة؛ فنظرية داروين تعمل في اتجاه تغييب وعزل الله عن العالم في الوقت الذي يضطر من يطمئن إليها إلى التشكيك في صحة الكتاب المقدس أصلًا.

لقد كان داروين بنظريته يؤكد على أن الخلق عملية ممتدة عبر ملايين السنين، لكن من أين لنا بملايين السنين، والتوراة تدل على أن عمر الأرض لا يتجاوز بضعة آلاف من السنين!

وقد تطور الإلحاد في القرن التاسع عشر من الإنكار البسيط للإله المفارِق للطبيعة إلى إعلان جريء عن موته وذلك على لسان نيتشه المتوفى سنة ١٩٠٠ الذي أعلن على لسان زرادشت عن موت الإله، وأنه لم يبق منه إلا ظلاله التي يجب محوها.

وفي القرن العشرين استمر الإلحاد بشكل متنامٍ؛ خاصةً بعد الثورة البلشفية عام ١٩١٧م وانتشار الشيوعية.

وقد اتصف الكثير من المذاهب الفكرية والأدبية في القرن العشرين بشيء من الإلحادية، مثل: المذهب الطبيعي لجورج سانتيانا، وجون ديوي، الحركة النسائية، والعلموية، والفوضوية، ثم أتت الثمانينيات بما يُعرَف بالإلحاد الجديد، الذي يمثله ريتشارد دوكينز، ودانيل دينيت، وكريستوفر هيتشينز، وفيكتور ستينجر، وكارل سيجان، ثم سام هاريس[١].

***

(١) مطرقة البرهان (ص ٨٣- ٨٨).

أسباب الإلحاد

تعرضنا في بداية بحثنا للأسباب التي رصدت سببًا للإلحاد في هذا العصر، وتتعدد أسباب الإلحاد في هذا الزمان، فالإلحاد "ليس تيارًا جديدًا ظهر نتيجة للتقدم العلمي والتطور التكنولوجي في مجال الدراسات المادية والعلمية كما يعتقد البعض، بل هو وسيلة قديمة للتعبير عن الأنا في مواجهة ما يصعب في الظاهر أو فهمه أو نقده، سواء كان ذلك الآخر هو الوجود، أو المجتمع، أو سلطات رجال الدين كما في أوربا، أو الضغوطات المادية أو التضييقات السياسية، أو حتى آليات الإنسان المحدودة في تفسير هذا الكون وفهم دقائقه.

فيتجه صاحب هذا الفكر إلى رفض هذه الضغوط أو بعضها في صورة رفضه للشكل الثابت لمصدرها جميعًا، وما ذلك إلا كتعبير الطفل دون الثالثة عن تمرده على أبويه بسبب عدم الاهتمام أو السيطرة المطلقة برفضه للطعام، رغم أن الطعام ليس هو ما شكل له هذا الضغط، ولكنه هو الشيء الذي باستطاعته رفضه.

إلى جانب ذلك فإننا لا ننكر أن الإلحاد قد يكون نتية لإعمال العقل وحده في مواطن تحتاج إلى مساندة من خالق هذا العقل ومُمِدِّه بالهداية، فتصوُّر الإنسان ككائن مستقل معزول عن دائرة النظام الكوني تصوُّرٌ ناقص، إذ لو كان كذلك لما كان مخلوقًا، لكنَّ الخالق سبحانه نظم هذا الكون نظمًا متكاملًا، فكما يحتاج الإنسان إلى الهواء والطعام والشراب وغيرها من مقومات البدن والحياة يحتاج أيضًا إلى مقوماتٍ ومكملاتٍ للعقل وللروح، وأظهر تلك المقومات والمكملات هو الوحي (النبوة) الذي يأخذ بيد الإنسان من أولى درجات سلم الإدراك ليصعد معه لفهم الحقائق وتحقيق مراد الذات العلية[١].

١- الجهل المُركَّب بحقائق الأشياء: الجهل كما يقول العلماء نوعان؛ فمنه الجهل البسيط، وهو عدم العلم أصلًا، والجهل المرُكَّب وهو المعرفة الخاطئة عن الأشياء.

وهذا الجهل المركَّب في عصرنا الحاضر مع عدم توفر الردود المناسبة من الأوساط حول الشخص السائل أو المستفهِم، أو الشاك، أو المرتاب، سلك به طريق الإلحاد.

ونحن نرى هذا الجهل في هذا العصر فاضحًا! والناس الآن وقد تعقدت عندهم عقدة الغرب، فيقرأ الإنسان العربي ما يكتبه الغربي مثلًا -وهو محتوى مليء بالمغالطات- على أنه شيء مُسلَّم.

(١) انظر: أجوبة كلامية على الأسئلة العقدية للإلحاد المعاصر (ص ٢١، ٢٢) للدكتورة سونيا لطفي الهلباوي، مركز إحياء للبحوث والدراسات.

يتحدث الملحد ديفيد رامسي ستِيل عن صفات الإله مثلًا فيقول: "إن من صفات الله سبحانه وتعالى أنه "في كل مكان! فليس مخصصًا بمكان، فالله -على سبيل المثال- في الغرفة معك حيث تقرأ هذه الكلمات؛ كما يقول القرآن -يقصد في سورة ق- أقرب إليك من حبل الوريد، إنه حاضرٌ هناك في مركز الشمس، على السطح المتجمد لبلوتو، وفي كل ذَرَّةٍ من سديم رأس الحصان على بُعْدِ ألفٍ وستمائة سنة ضوئية"[١].

فهذا المعنى الذي ينسبه هذا الرجل الملحد للقرآن الكريم لم يقله القرآن، بل لم يقُلْهُ أحدٌ من مفسري القرآن، بل لم يَقُلْ به أحد من المسلمين، والقائلُ به خارجٌ عن الملة بالاتفاق!

فانظر إلى هذا الجهل المركب، والذي سيتقبله القارئ غير الواعي بنصوص القرآن، هكذا بدون تفحُّص، وسيجعله عقيدة عنده حول القرآن.

إن مثل هذه الأمور تحدث كثيرًا لدى الملحدين العرب، خاصةً في ظل قراءات خاطئة من قِبَل بعض المسلمين -والتي سنتطرق لها- للنصوص القرآنية.

وهناك نوع آخر من الجهل حاصله أن كثيرًا من الشباب يستحضر ما حصل في أوربا من الإلحاد الذي كان سببه عقلانيًّا نوعًا ما، وذلك نتيجة لتصادم بين العلم وتعاليم الكنيسة، فيستحضره إلى العالم العربي، وهذا ليس بحاصل هنا!

فالنص القرآني نصٌّ واسعٌ لم يحصل بينه وبين العلم التجريبي نوع من التصادم، وفي الوقت الذي كانت الكنيسة تنص فيه على أن الشمس -مثلًا- تدور حول الأرض، وأن الأرض مركز الكون، وهو ما سبَّب الكثير من المشاكل والصراعات بين العلماء وبين الكنيسة، وكان سببًا لظهور العلمانية والإلحاد، كان علماء العرب لديهم رحابة فكرية حول إمكانية هذا الأمر!

يقول الإمام الإيجي في المواقف مع عبارة السيد الشريف: «(وهي إما على فلك) شامل للأرض (مركزُهُ خارجٌ عن مركز العالم أو على) فلك (تدوير يحمله فلك موافق المركز)»[٢].

فالصراع الذي كان قائمًا بين العلم والكنيسة كانت له أسبابه، وكانت له نتائجه، والمشكلة الكبرى هو أن يجترَّ المعاصرون ناتج هذه الصراعات إلى بلادنا، فينشأ صراعًا وهميًّا!

---

(١) Atheism Explained from folly to philosophy p:٧.

(٢) انظر: المواقف مع شرحها للسيد الشريف (٦/ ١١٤).

٢- الثورة النفسية: حيث يتعرض الكثيرون -خاصةً الشباب- لكثير من الضغوطات الحياتية التي لا يملكون منها مخرجًا، سواءٌ أكانت تلك الضغوطات ضغوطًا اقتصادية، أم اجتماعية، أم دينية، فيشعر الإنسان وكأنه مسجون داخل أسوار من الضيق، ويقارِن بين نفسه وبين كثير من أقرانه الذين يعيشون ظروفًا أحسن من ظروفه وأرقى، فيشعر باختلال ميزان العدل في الكون، ويعتقد أن المسؤول عن كل هذه المعاناة هو هذا الإله؛ فيثور من داخله على هذه الضغوطات في صورة الثورة على الدين وعلى الإله، بل وعلى الثوابت أحيانًا.

وكم من واحد عبَّر بالإلحاد عن رفضه لنوعٍ ما من الضغوط؛ فالدكتور إسماعيل أدهم -مثلًا- يتحدث عن بعض أسباب إلحاده فيقول: الواقع أنني دَرَجْتُ على تربية دينية لم تكن أَقْوَمَ طريقٍ لغرس العقيدة الدينية في نفسي، فقد كان أبي من المتعصبين للإسلام والمسلمين، وأمي مسيحية بروتستانتية ذات ميل لحرية الفكر والتفكير، ولكنْ سوء حظي جعلها تتوفى وأنا في الثانية من سِنِي حياتي، والواقع أني قد حفظت القرآن وجوَّدْتُهُ وأنا ابن العاشرة، غير أني خرجت ساخطًا على القرآن لأنه كلفني جهدًا كبيرًا كنت في حاجة إلى صرفه لِمَا هو أحب إلى نفسي، وكان ذلك من أسباب التمهيد لثورة نفسية على الإسلام وتعاليمه.

فالضغط النفسي وسوء استخدام أساليب التربية الصحيحة، إلى جانب فقدان الاستقرار الأسري والنفسي أحيانًا كثيرة، تكون أحد أهم الأسباب المؤدية إلى الإلحاد»[1].

***

(١) أجوبة كلامية على الأسئلة العقدية للإلحاد المعاصر (ص ٢٧، ٢٨).

أنواع الإلحاد

كان ظهور الإلحاد في العالم المعاصر وليد أسباب متعددة، أثَّرت في ظهوره وانتشاره، وتنوَّعت بين كونها أسبابًا نفسية أو اجتماعية أو علمية أو فلسفية، وترتب على هذا الاختلاف في النشأة والأسباب تعدُّد مظاهر الإلحاد؛ فلم يقتصر على كونه إنكارًا لوجود الإله، أو ترددًا وشكًّا في وجوده، وإنما صار الإلحاد تعبيرًا عن حال الملحدين ورؤيتهم للوجود عمومًا وللأديان خصوصًا، وأحيانًا يكون تعبيرًا عن حال الملحد في نفسه إزاء أحداثٍ مرَّ بها سواء في حياته الشخصية أو في محيطه الأسري أو الاجتماعي.

ومن خلال هذه الرؤية للإلحاد في العالم المعاصر تعددت أنواع الإلحاد وتباينت أسبابه وآثاره، كما سيأتي في هذا العرض الإجمالي لهذه الأنواع.

إلحاد الاستغناء:

وهو إلحادٌ قائمٌ على عدم إرادة الملحد أن يشغل نفسه بقضية الألوهية والدين؛ لأنه لا يشعر بحاجة إلى الإيمان بهما؛ فهو يرى نفسه في حالة من الاستغناء عن الاحتياج إلى مدبِّر للكون، أو إلى دين ينظم شؤونه الاجتماعية والأخلاقية، وهذا الحال منشؤه شعور الإنسان بالطغيان من خلال إيمانه بالقوة المادية، وبقدرته على تحقيق ما يريد في هذا العالم دون سلطة الإله أو الدين، أو هو شعور بعدم جدوى الدين في حياته، خصوصًا في حال كان يرى نفسه سعيدًا ومحقِّقًا لمنجزاته دون اختلال، ويستمر في هذه الحال غير مدرك لفساد المعيار الذي ربط حياته به، أو لمعنى السعادة التي يجدها، وذلك لأنه جعل تحقيق الغايات الدنيوية أو الأهواء النفسية والشخصية أقصى الغايات المنشودة في الحياة، وإذا كانت مقاصد الدين أمورًا روحية وكثير منها غيبي فهي بالنسبة له غير مؤثرة ويمكن الاستغناء عنها، ويمكن القول إن أصحاب هذا النوع لَمَّا افتقدوا المعاني الحقيقية للأشياء، وربطوا المعاني السامية بالأهداف والغايات الجزئية آلَ بهم الأمر إلى إنكار كل ما لا تعلُّق له بهذه الغايات، فهو إنكار غير مبني على برهان أو شبهة وإنما أساسه تلك الحالة الشعورية(١).

إلحاد الإله الآخر:

وهو إمعان بعض الملحدين في العبثية بأن يقول: ما أدراني أن الله الذي تدعوني إلى عبادته هو الخالق الرازق والشافي... إلخ؛ لِمَ لا يكون الفاعل لهذه الأشياء إلهًا آخر، أو آلهةً متعددين، وهو ما يسمى باللاأدرية، وهي حالة من الشك والحيرة، فهي في حقيقتها ليست إيمانًا بإله آخر على خلاف دين معين، وإنما هي شك مطلق في أمر الألوهية وفي كل ما يتعلق بها في جميع الأديان، وهي ليست مبنية على شك حقيقي، وإنما مبناها في إطار الإلحاد المعاصر على نوع من الشك العبثي دون محاولة الوصول إلى الحقيقة(٢).

(١) انظر: وهم الإلحاد (ص ١٣٩- ١٤٠) د. عمرو شريف، هدية مجلة الأزهر لشهر المحرم، ١٤٣٥هـ.

(٢) انظر: الإلحاد: المفهوم والأنماط (ص١٣٠)، محمود أحمد عبد الله، المجلة الاجتماعية القومية- المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، العدد ٣، ٢٠١٦.

إلحاد الإله الظالم القاسي:

وهو إلحاد قائم على ادعاء البعض أنه كيف يعاقب إلهكم الرحمن الرحيم الإنسانَ على معاصٍ يرتكبها في حياته القصيرة -وإن كثرت- بعذابٍ أبدي لا يحتمله بشر، وهو نوع ينطلق من محاولة إطلاق العنان للتصرفات البشرية بلا سقف أخلاقي أو قيمي، ومحاولة إلصاق تهمة الظلم والقسوة بالأديان؛ لأنها في نظر أصحاب هذا النوع تقييد للإنسان بقيم دينية وأخلاقية تجعله في معاناة دائمة تجاه أهوائه النفسية، أو هو حالة من الشعور بالظلم والقسوة في الأديان نتيجة لقصور التصور؛ لأن الملحد يبني هذه النتيجة على تصوراته للمخلوقين، فما يعتبره منهم قسوة وظلمًا فهو يراه كذلك بالنسبة للإله، وهو لا يستحضر أن الخالق لا تحكمه تلك الأمور النفسية والعوارض البشرية التي تجعل بعض البشر ظالمين، وينسى كذلك أن الله -سبحانه وتعالى- عالِمٌ ومدبر لخلقه، فكما أنه يعاقبهم في حياتهم القصيرة على المعاصي فهو يثيبهم كذلك ثوابًا أجزل من أعمالهم، وأن العقاب قد سبقه التحذير من خلال الرسالات، فالثواب والعقاب في حقيقتهما إذا تصوَّرَهما هذا الملحد من الخالق المدبر فَهُمَا تجلٍّ للعدالة الإلهية[1].

إلحاد الإله المخادع:

وهو إلحاد قائم على جهل بعض الملحدين أنه كيف ندَّعي أن الإسلام هو الدين الحق، والإله قد أرسل لأقوام رسلًا بديانات فاسدة، أو ركَّز الديانات في منطقة الشرق الأوسط مثلًا، وهو نوعٌ ناشئٌ من شعور بالتناقض بين الديانات، وادعاء أصحاب كل دين أنهم على الحق، فأدى هذا الشعور إلى حالة من الإنكار؛ لأن الحقيقة المطلقة قد غابت، وهذه الحالة نشأت من الغفلة عن الحقيقة الواحدة التي صدرت منها الرسالات، وأن الدين واحد من أول الخلق، وأنَّ تعدُّدَ الرسالات لم يكن تعددًا للحقائق، والملحد في هذا النوع غَفَلَ عن حقيقة أنه حتى في الدين الواحد تحدث تصورات خاطئة من بعض المنتمين إليه، ولا يستدل من خلالها على فساد الدين نفسه، أو فساد أصل وجوده.

الإلحاد الإيجابي:

وهو أي نوع من الإلحاد يؤكد فيه الملحد على نفي وجود أيِّ إله، وهذا النوع تندرج تحته كل الأحوال التي تنتهي بالملحد إلى هذا النوع من الإنكار والنفي المطلق لوجود الإله، فيعتبر هذا النوع أعم أنواع الإلحاد بمعنى نفي الألوهية، سواء كان هذا النفي صادرًا عن حالة من الاستغناء، أو وجود شبهات، أو شعور بالتناقض أو الظلم، فهو بمثابة المعنى الجامع والمشترك بين الأنواع الأخرى المعبرة عن الحالة الشعورية التي أدت إلى هذا النفي المطلق.

(١) انظر: وهم الإلحاد: (ص ١٤٣- ١٤٤).

إلحاد البساطة:

وهو اعتقاد الملحد عدم أهمية اللجوء للمعرفة الغيبية والروحية، وأن الحياة شديدة البساطة، وأن المتدينين ينظرون إلى الإنسان نظرة شديدة التعقيد؛ ويُدخِلُونه في دهاليز غيبية وصلت بهم إلى افتراض تواصله مع إله خالق؛ بينما هو كائن بسيط مثل باقي الحيوانات يعمل وينتج ويستهلك ويستمتع فقط، ومنشأ هذا النوع قد يكون أحيانًا هو اعتقاد أن العلم قادر على تفسير كل شيء ببساطة، أو أن الصدفة هي تفسير منطقي لأحوال الكون، أو أن الإنسان هو تطور من تطورات الأحياء، وأن تفسير منشئه وأفعاله يرتكز على هذا التطور، وتُعَدُّ نظرية التطور الداروينية أقرب فكرة متصلة بهذا النوع من الإلحاد، ولذلك تشترك هذه المنطلقات في هذا النوع من الإلحاد كمحاولة لإقصاء كل ما هو معرفة غيبية عن تفسير أي شيء في الكون أو الوجود، وإذا انتفى هذا النوع من المعرفة انتفت الأديان التي يُعَدُّ الغيب من مرتكزاتها الأساسية، كذلك نجد أن هذا النوع مرتكِز على تصوُّرٍ مادي بحت، لا قيمة فيه لأي مكونات مركبة أو خفية للنفس البشرية، ولعل هذا التصور والاعتقاد نشأ عن محاولة الإنسان السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة من حوله، فهو يحاول أن يجعل كل الموجودات تحت تحكمه، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا كان ما يحاول التحكم فيه بسيطًا، أما إذا كان مركبًا فهو سيجد صعوبة في السيطرة عليه، بل إنه سيحتاج إلى مزيد من المعرفة التي تشرح هذا التركيب والتعقيد، ولعل كثيرًا من هذه المعرفة لن يجدها إلا في الدين، حيث إن الدين يمثل مخاطبة الله لخلقه بحقيقتهم التي يجهلونها، والتسليم للخالق في معرفة حقيقة النفس البشرية وتركيبها وتعقيدها سيجعل مسألة السيطرة على البشر وعلى الطبيعة أمرًا مستحيلًا، وهو ما يناقض الفكرة الأساسية التي يسعى إليها الملحدون من هذا النوع[١].

إلحاد التعنت والسَّفَه:

وهو إلحاد قائم على ادعاء بعض الملحدين: كيف يعطيني الإله غرائزَ ثم يطالبني ألا أستعملها، وكيف يطالبني أن أخسر نقودي باسم الزكاة، وأن أخسر وقتي وجهدي باسم الصلاة، وهذا النوع هو نتاج إنكار العبودية للخالق، واعتقاد الحرية المطلقة بلا سقف ديني أو أخلاقي، وهو شعور بالتناقض بين المطالب الدينية وبين حقيقة التركيب البشري القائم على التحرر ووجود الغرائز، أنتج هذا الشعورُ نفيًا للوجود الإلهي؛ لأنه -في زعمهم- لا يمكن أن يكون من خلق هذا المعاني في النفس البشرية هو مَنْ قيَّدها بعد ذلك بوضع الدين والأخلاق، ومن هنا كان هذا التعنت في التصور والإدراك القاصر لحقيقة الوجود الإلهي، ولحقيقة النفس البشرية، مدخلًا لهذا النوع من الإلحاد،

(١) انظر: وهم الإلحاد (ص ١٥٠).

وهو نوع يرسخ لبهيمية الإنسان وعبثية وجوده في هذه الحياة، والمنتمون إلى هذا النوع يبذلون من أموالهم وأوقاتهم في ما يخالف الأديان؛ لأن الحقيقة التي لا ينكرها أحد أنه لا يستطيع الإنسان الحياة بهذا المفهوم حتى ولو كان ملحدًا، وإنما تظهر هذه الحالة العبثية حين يتعلق الأمر بالدين فقط[١].

إلحاد التمرد:

وهو إلحاد قائم على جهل الملحد بالفارق بين المخلوق والخالق عزَّ وجلَّ الذي لا يحده زمان ولا مكان ولا منظومة الأسباب، حيث يصير الملحد في هذا النوع كأنه يحاكم الإله إلى منطقه وحدوده العقلية المحدودة، ويتفرع منه إلحاد المراهقين الذي يرجع إلى ما يمر به بعض المراهقين من التمرد ورفض آراء مَنْ يكبرهم سنًّا، وكذلك إلحاد النِّدية والكبر الذي ينظر فيه الملحد إلى الإله باعتباره رجلًا ذا قدرات خارقة؛ فيحكم على الإله بمقارنته بأفعاله هو، ويترتب على ذلك مثلا تساؤل الملحد عن ما يستفيده الإله من عبادتنا له طوال عمرنا، وهذه الأنواع ناتجة عن حالة رفض دائم للأوامر والنواهي الإلهية، وتساؤلات عن جدوى العبودية والانصياع للأمر الإلهي، وهي رؤية مبنية على جهل بالذات والصفات الإلهية، ويعد التمرد والرفض من أقوى الدوافع لهذا النوع من التساؤلات، وقد تكون الشهرة وطلب الجاه وذيوع الصيت دافعًا لهذا النوع من الإلحاد، وهو ما يسمى بإلحاد خَالِفْ تُعْرَف[٢].

إلحاد الجبر والتسيير:

وهو قول بعض الملحدين: كان ينبغي على الإله أن يأخذ رأيي قبل أن يخلقني، وبأيِّ حق يحاسبني إن لم أعبده، ألست حرًّا، وفي هذا النوع يرى الملحد نفسه مجبرًا في هذه الحياة، وأنه لا يوجد أمر اختياري، وهو بزعمه يرى ذلك مناقضًا لمبدأ الحرية، وبناءً على ذلك فهو يجد ذلك دليلًا على نفي وجود إله يصدر عنه ذلك التناقض المزعوم، والحرية التي يطلبها ذلك الملحد هي حرية مطلقة، وهو في الحقيقة يريد إرادة مطلقة في التصرف في هذه الحياة، وهو ما يتنافى مع القدرة البشرية المحدودة، فهو لا يجد في نفسه موضعًا للقناعة بالدين الذي يجعله مجبورًا في ما لا يدخل تحت قدرته، ويجعله مسيَّرًا في ما هو في نطاق القدرة البشرية، فيختار الإلحاد كوسيلة للحرية والاختيار المطلق.

(١) انظر المرجع السابق (ص ١٤٥).

(٢) انظر: الإلحاد (مفهومه وأسبابه والموقف منه) (ص ١٦)، د. إبتسام بنت عبد الرحمن الفالح، مجلة معالم الدعوة الإسلامية- جامعة أم درمان الإسلامية، العدد ٩، ٢٠١٦.

الإلحاد الحسي:

وهو ادعاء بعض الملحدين أن قضية الوجود الإلهي قضية في منتهى الأهمية؛ ولذا لا بد من وجود دليل حسيّ أو تجريبي عليها، ومنشأُ هذا النوع هو طغيان المادية على تفكير أصحاب هذا النوع، أو تأثُّرهم بمنطق العلم التجريبي وحده دون أي مصدر آخر من مصادر المعرفة، وهم لا يؤمنون بأي أفكار أو أديان قائمة على تصورات غير مادية، ويتفرع منه إلحاد عدم التصور، وهو إلحاد قائم على ادعاء الملحد عدم قدرته تصوُّر الإله الموجود الذي لا موجد له، ولا الموجود الأزلي الأبدي ...إلخ، ويزعمون بناءً على ذلك عدم وجود الإله؛ لأنه إذا لم يتصور في نظرهم فهو غير موجود، إن الملحد في هذه الأنواع يعاني أزمة منهجية في مصادر المعرفة التي يعتمد عليها، فهو يرى -بلسان حاله وإن لم يُعبِّر عن ذلك بقوله- أن مصادر المعرفة منحصرة في الحسيات والتجريبيات، أو أنها على الأقل أقوى المصادر المعرفية، وهذا الإهدار لمصادر أقوى في الدلالة كالعقل والوحي هو الذي نأى به عن اعتقاد وجود إله حكيم مدبر للكون؛ لأنه لم يشاهده، ولم يتعرف عليه من خلال نظرته الضيقة لمصادر المعرفة[١].

الإلحاد السلبي:

ويُطلَق عليه الإلحاد الضعيف وهو أيُّ نوع من الإلحاد حيث لا يؤمن الشخص بوجود أي إله؛ ولكنه لا يؤكد صراحة أنه لا يوجد إله، وهو نوع يقابل الإلحاد الإيجابي الذي يدخل فيه كل أنواع الرفض المطلق للوجود الإلهي، كذلك هذا النوع يدخل تحته كل أنواع الشك والتردد، حيث لا يستطيع الملحد أن يجزم بحقيقةٍ يعتقدها في جانب نفي وجود الإله، ولكنه مع ذلك لا يؤمن بوجود إله للكون، بل يفضل البقاء في حالة غير إيمانية، فهو في حقيقة أمره متشكك، لكنه يرجح جانب السلب في اعتقاده الشخصي، فلا يؤمن، ويرجحه كذلك في حق غيره، فلا ينفي وجود الإله الذي يعتقدونه صراحة.

إلحاد الشبهات:

حيث يركز كثير من الملاحدة في هجومهم على الأديان بشبهات علمية أو تاريخية تتعارض مع بعض نصوصه، أو بشبهات تَرِدُ على حياة الأنبياء وأفعالهم، وغير ذلك، وهذا النوع شديد الانتشار، حيث تعد الشبهات الناتجة عن الفهم الخاطئ للدين، أو الرؤية الخاطئة للكون والوجود هي الدافع لهذا الاتجاه الإلحادي، وقد يقع هذا النوع موقع الاستغلال من بعض الفئات التي تدرك أن هذه الشبهات

(١) انظر: الإلحاد في العالم العربي: الأسباب والعلاج (ص ٤٦)، حنان عطية الله المعبدي، مجلة الجامعة العراقية، العدد: ٤٤، ٢٠١٩.

التي يتهم بها الدين هي نتيجة تصورات مغلوطة، ولكنها تثير عقل الكثير من المتشككين الذين لم يسبق لهم الوقوف على رد هذه الشبهات ودفعها، ومن خلال نشر هذه الشبهات ينفتح بابٌ لانتقال فئات من مجرد الشك وسوء الفهم إلى دائرة الإلحاد، وتدور هذه الشبهات بين عدة دعاوى متكررة، حيث نجد العلاقة بين العلم والدين ومدى تصور الملحد لهذه العلاقة تشكل مصدرًا لعدة شبهات مطروحة، وكذلك تدور بعض الشبهات حول علاقة الأديان بالخرافة أو الأساطير أو الاقتباس من فلسفات قديمة؛ فنجد مثلًا أن أغلب الشبهات المتعلقة بالقصص القرآني مرتبطة بهذا النمط من الدعاوى، وهكذا تدور الشبهات بين دوائر الفهم المغلوط للنصوص، أو سوء تصور لعلاقة الأديان بالعلوم، أو تأثر بتفسيرات معينة للحوادث والوقائع التاريخية على سبيل المثال[١].

إلحاد الشهوات:

وهو إلحاد قائم على تَوَقَان البعض للخروج عن النمط المجتمعي الديني، إلى نمط حياةٍ يخول له أن يفعل ما يريد، والملحدون من هذا النوع يرغبون في الخروج عن القيود الدينية، وإطلاق العنان للغرائز والشهوات؛ فالإلحاد بالبعد عن الدين والخالق هو أسهل طريق لعدم الشعور بالذنب عند الإغراق في الشهوات الإنسانية، فالعصاة في كل الأديان يشعرون بالتقصير ويطلبون المغفرة رغم تقصيرهم؛ لاعتقادهم بأنهم دومًا تحت سلطة الإله الخالق المدبر، أما الملحد فقد رفع عن نفسه -من خلال نفي وجود الإله ونفي آثار ذلك من الثواب والعقاب- ما يراه عناءً من التفكير في عواقب اتباع الغرائز[٢].

الإلحاد الصبياني:

وهو طرح إلحادي مشهور قائم على تساؤل صبياني مفاده: إذا كان الله قد خلق الكون، فمن خلق الله، وقد أقام الملحد ريتشارد دوكينز كتابه "وهم الإله" على هذا التساؤل الصبياني، حيث يعتمد هذا الطرح على تصورات ساذجة للإله، وبناء سلسلة من التساؤلات الساذجة نتيجة هذه التصورات، ويمكن أن يقال إن هذا النوع فرع عن عدم تصور الذات والصفات الإلهية على وجه يليق بها، ودخول الملحد في حالة من عدم استطاعة الإجابة عن هذه الأسئلة الوهمية، ويستكمل الملحد طرحه الصبياني بأن عدم قدرته على الإجابة دليل على نفي الأديان ونفي الخالق.

(١) انظر: وهم الإلحاد (ص ١٥٢-١٥٣).

(٢) انظر: الشباب العربي والإلحاد الخفي (ص ٨٢)، د. آندي حجازي، مجلة الوعي الإسلامي، العدد: ٦٠٦، ٢٠١٥.

إلحاد المحامي الفاشل:

وهو إلحاد قائم على خطأ منهجي، يحمِّل فيه الملحد الإسلامَ وزر الممارسات الخاطئة التي يقوم بها بعض من ينتسبون إليه، وأغلب الملحدين في هذا النوع من الغرب المتأثرين بالإسلاموفوبيا، أو العرب الذين عانوا من وطأة التيارات الإسلامية المتشددة، لكنه بدلًا من أن يتحقق من كون الممارسات هي نتاج فهم صحيح أو خاطئ للدين، حمَّل الملحدُ الدِّينَ الوزرَ، ولم يفرق بين الدين وبين المنتسبين إليه، ولما كانت هذه الأفعال الصادرة عن المتطرفين لا يمكن أن تكون مرجعيتها الدينية منضبطة، فقد اتجهوا بدلًا من محاولة تبرئة الدين إلى نفيه جملة وتفصيلًا، وأن ما يسمى بالدين هو محض أفعال بشرية غير سوية لمجموعة من المتطرفين.

إلحاد تحصيل الأهداف:

وهو إلحاد قائم على دعوى عدم جدوى الدين، حيث إننا نجد أممًا ملحدة تلتزم بتعمير الأرض وبالأخلاق الحسنة التزامًا أكثر من كثير من المتدينين، مع أن هذه الأهداف أهداف دينية، وهذا النوع وإن لم يكن أكثر معتنقيه متأثرين بالفلسفة، وإنما أثر فيهم الواقع المُشَاهَد في العالم المعاصر؛ إلا أنه نابع من سؤال فلسفي عن مصدر الأخلاق، ونجد أن هذا النوع قد جعل الغاية المقصودة من الدين هي الأخلاق، وأنه إذا كانت هذه الغاية متحققة بغيره سواء من خلال الضمير الإنساني أو غيره فلا داعي لوجود الأديان، وهم يشبهون أصحاب النوع السابق من حيث اعتبار القصور الأخلاقي عند بعض المتدينين وارتفاع السقف الأخلاقي عند البعض من غيرهم دليلًا على أن الأديان لا تقدم جديدًا في المنظور الأخلاقي والقيمي[1].

إلحاد عقدة النقص:

وهو إلحاد مردُّه لشعور البعض أن الملحدين يتَّسِمُون بالحكمة والعلم، بخلاف المتدينين وعلماء الدين الذي لا يُحسِنُون إلا ترديد ما جاء في التراث، وهذا النوع غالبًا ما يصدر عن حالة شعورية من عدم الرضا عن المجتمعات المتدينة، أو شعور بالتخلف الحضاري والعلمي لهذه الأمم، وهو ناشئ عن انبهار بالحضارة الحديثة والمنتجات العلمية التجريبية، وازدراء للعلوم النظرية والمعارف الروحية والدينية، ويُعَدُّ التفوق العلمي والمادي عند هؤلاء الملحدين مقياسًا للحقيقة والحكمة، وعدم تحقُّق هذا المقياس في زعمهم دليل على عدم صلاحية الأديان لمجاراة أنماط التقدم والحضارة والعلم الحديث، وهذا النوع يغلب عليه كذلك حصر التقدم الحضاري والعلمي في المنجزات التجريبية والحسية، حيث

(١) انظر: وهم الإلحاد (ص ١٤٧).

لا مكان للنظر العقلي في الأمور المجردة، ولا مكان للروح في تحقيق الكمال الإنساني، فأي معرفة أو منتج حضاري يغلب على منجزه المعرفة العقلية أو الروحية فهو عندهم إما نوع من الإغراق في الأمور غير العملية، أو هو خرافة لا تستحق المشاركة في منجزات العالم الحديث[١].

إلحاد نقض العهد:

وهو قول الملحد: تدَّعون أن إلهكم أخذ علينا عهدًا في يوم الذر بأن نعبده، لكننا لا نذكر هذا العهد، فكيف يجعل الإله هذا العهد الذي تركَنَا ننساه حجةً علينا ويُدخِلُنا النار إن خالفناه، مع الغفلة عن كون الرسالات والأديان تذكيرًا بهذا العهد، وأن العقاب على المخالفة لا يتعلق بالعهد وإنما بالخطاب الإلهي الذي وصل إلى المخاطبين به من البشر، فهم يجعلون نسيان البشر حجةً لعدم وجود الأديان، وأن التكليف مع نسيان العهد تناقض، وبما أن الدين يطالبنا بالتكليف فقد وقع هذا التناقض الذي لا يليق بالإله -على حسب زعمهم-، وهم يهدرون قيمة الفطرة الإنسانية التي تدرك وجود إله للكون[٢].

الإلحاد الإبستمولوجي:

أو الإلحاد الفلسفي، وقد أدرجناه أخيرًا لأنه يحتاج إلى بعض التفصيل الخاص به، فنقول:

مفهوم الإلحاد الإبستمولوجي:

أولا: معنى كلمة إبستمولوجي:

الإبستمولوجيا لفظ مركب من لفظين: أحدهما إبيستما، وهو العلم، والآخر لوغوس، وهو النظرية أو الدراسة.

فمعنى الإبستمولوجيا إذَن نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية[٣].

فتشير كلمة إبستمولوجي إلى نظرية العلم أو المعرفة، وأدوات المعرفة إما الحس أو العقل أو الاستقراء أو التجربة.

---

(١) انظر: مطرقة البرهان وزجاج الإلحاد، د. عدنان إبراهيم، مركز سلطان بن زايد للثقافة والإعلام، ٢٠١٤.

(٢) انظر: وجود الله تعالى بين الفطرة والإلحاد (ص ١٦)، فتح الرحمن يوسف عمر أبو عاقلة، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٨١، ٢٠٢٠.

(٣) انظر: المعجم الفلسفي (١/ ٣٣).

أولًا- الطريق الأول، الحسُّ:

والمقصود به الحواس الخمس الظاهرة، السمع والبصر واللمس والشم والذوق، وهذه الحواس هي آلات الاتصال بالمدركات الحسية أي الأصوات والمبصرات والروائح والمطعومات وغيرها، ولا ينكر أحد أثر الحسّ في عملية المعرفة، فالحواسُّ الخمس ما هي إلا آلات ناقلة لبعض الصور الخارجية، والمُدرِك على الحقيقة هي النفس الناطقة أي المفكرة للإنسان.

وهذا معناه أن الحس هو قبول النفس لصورة المحسوس لا مادته، فكما يقبل الشمع الساخن صورةَ الخاتم أو المفتاح حين يوضع فيه ويُزال، فكذلك الذي ينطبع في نفس الإنسان ليس مادة الكتاب أو مادة الحجر بل صورته.

والمعرفة الحسية المتحصلة من هذه الأدوات والقوى الخاصة بها هي أُولَى معارف الإنسان اكتسابًا، وهي التي يكوّن بها الإنسانُ إدراكَه عن ماهيات الأشياء التي تسمى عند الفلاسفة والمتكلمين بالمعقولات الأولى، فالعقل في بداية الأمر يعقل ماهيات الأشياء بوساطة المحسوسات الجزئية، التي تنقل الصور الجزئية إلى النفس، فمثلًا إذا رأى الإنسان كتابًا معينًا فإنه يرتسم في ذهنه، وكذلك إذا رأى كتابًا آخَرَ يحدث نفس الأمر، ثم يجرد العقل معنًى كليًّا من هذه الصور الجزئية المتحصَّلة.

وتتميز هذه المعرفة الحسية بعدة خصائص:

١- أنها معرفة جزئية -كما قلنا- فهي لا تتجاوز موضوعها الخاص، سواء كان مرئيًّا أو مسموعًا أو ملموسًا وغيرها، فالمرء لا يحكم بحسه إلا على المحسوسات التي أدركها بالفعل، فالحكم عليها هو حكم جزئي، كالحكم أن طعم هذه الليمونة لاذع، أو أن هذه النار مُحرِقَة، أو أن هذا الصوت حادٌّ، لكن الحكم على الجنس بأكمله بما يقع تحته من الأفراد كقولنا: (الليمون حامض)، أو (النار محرقة) فهو حكم عقلي وليس للحس.

٢- أنها معرفةٌ محدودة وليست مطلقةً، فهي مقيدة بما هو واقع في مجال الحس ومرماه، فالحس يقف على الكيفيات الظاهرة والأعراض الواضحة للأجسام: كاللون، والرائحة، والشكل، والليونة، والخشونة، ونحوها، وأما الخارج عنها فلا، كقانون السببية، وقانون العِليَّةِ وغيرها؛ فإنها معانٍ عقلية خارجة عن أفق الحس ودائرته.

٣- أن المعرفة الحسية محدودة بالزمان والمكان، فالحس واقف على الأشياء المتحققة في الحال، وليس ما تحقق فيما مضى أو ما هو آت من الزمان، وإن كانت أشياء محسوسة، بل لابد في إدراك الماضي والمستقبل من أداة أخرى.

٤- أن المعارف الحسية متفاوتة شدةً وضعفًا؛ فقوة البصر واتساع مداه يختلف من إنسان لآخر، وكذلك السمع واللمس وغيرها؛ بل هناك قوى حسية تكون في بعض الحيوانات أقوى وأشد منها في الحيوان عن الإنسان، فمثلًا حاسة الشم عند الكلاب أكثر قوة منها عند البشر، كما أن المحسوسات نفسها تختلف في صفاتها شدةً وضعفًا وإن اشتركت في المعنى العام، فمعنى البياض مشترك بين بياض اللبن والعاج والورق، لكنه مختلف بينها شدةً ووضوحًا.

أما المعارف العقلية -كما سيأتي- فهي تختلف اختلافًا رئيسيًّا عن المعرفة الحسية فيما سبق، فالمعرفة العقلية معرفة كلية لا جزئية، وتتعلق بمفاهيم خارجة عن الحس، كما أنها غير مقيدة بالزمان والمكان والجهة، فهي واقعة في كل الحقول والعوالم، كما تتميز المعرفة العقلية بأنها معارف مطلقة لا تفاوت في صحتها ووقوعها في الخارج عما هي عليه بالفعل؛ نعم قد يقع التفاوت في سرعة الوصول إليها بالذكاء أو البلادة والغباء، لكنَّ نفس المعرفة لا تفاوُت فيها؛ فليس هناك واسطة بين الحق والباطل والصدق والكذب.

يقول الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله[١]: "المحسوسات كقولنا: القمر مستدير، والشمس منيرة، والكواكب كثيرة، والكافور أبيض، والفحم أسود، والنار حارة، والثلج بارد، فإن العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقضِ بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس، وهذه أوليات حسية.

ومن هذا القبيل علمنا بأن لنا فكرًا وخوفًا وغضبًا وشهوةً وإدراكًا وإحساسًا، فإن ذلك انكشف للنفس أيضًا بمساعدة قوى باطنة، فكأنه يقع متأخرًا عن القضايا التي صدَّق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى سوى العقل، ولا شك في صدق المحسوسات إذا استُثْنِيَت الأمور العارضة، مثل ضعف الحس وبُعد المحسوس وكثافة الوسائط". اهـ

ثانيًا- الطريق الثاني، العقل:

هو الوسيلة الثانية والسبب الثاني من أسباب العلم والمعرفة، وسمي بذلك تشبيهًا له بعقال الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل، كما يمنع الناقة من الشرود.

(١) معيار العلم (ص ١٨٧).

ويطلق عند الفلاسفة والمتكلمين بإطلاقات متعددة خلاصتها، أنه جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها، ورسومها، وهو جوهرٌ مجرد عن المادة في ذاته مقارِن لها في فعله[١]، فالمبادئ والمعاني الأولية التي يكشف عنها الفكر موجودة في العقل قبل اتصاله بالحس، كمجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة، كمبدأِ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ الغائية، فهي ملازمة للعقل لا تفارقه.

فالعقل يدرك المبادئ الضرورية، والفكرُ يدركها بارتباطها بالزمان والفكر؛ لأنَّ الفكر هو حركة النفس في المعقولات.

أما الاستدلال فهو النظر في شروط انطباق هذه المبادئ على موضوعات الفكر لاستخراج النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة.

المبادئ العقلية القبلية

المقصود بالمبادئ العقلية هي: القواعد الأولية التي يشترك في إثباتها كل العقلاء، وبدونها تقع المعرفة البشرية في سفسطة لا نهاية لها، وهي التي ذكرنا من قبل أن بُرْهَانَها فيها، فيصدق بها العقل بمجرد إدراك طرفيها، وقد كشف أرسطو أن هذه المبادئ القبلية في أربعة أمور.

١- مبدأ الهوية: يقضي أن الشيء هو هو، ولا يمكن أن يكون إلا هو، أي أن الشيء يكون مطابقًا لذاته.

٢- مبدأ عدم التناقض: مضمونه أن النقيضين لا يجتمعان، فالقضية لا تصح إن جمع فيها النفي والإثبات مع الاتحاد في النسبية الحكمية كأن تقول: زيد عالم ولا عالم.

٣- مبدأ الثالث المرفوع: مضمونه أن لا وجود لِحَدٍّ وسط بين نقيضين، فالشيء إما أن يكون أو لا يكون.

٤- مبدأ العِلِّيَّة: وهو أن لكل حادث سببًا، فما دام الشيء ليس واجبًا أو مستحيلًا؛ فلا بد أن يكون هناك سبب لوجوده، لاستحالة ترجح جانب الإثبات على النفي أو العكس بدون مرجح.

والذي نريد أن نبينه بعد تلك المقدمة السابقة عن العقل أمران:

الأول: مدى قدرة العقل على اكتساب المعارف النظرية، ومطابقة هذه المعارف للواقع.

الثاني: حدود العقل المحض ومجالاته في أمور الغيب ومباحث الإلهيات.

(١) التعريفات للجرجاني (ص ١٥١).

فأما الأمر الأول: فنحن ندَّعِي أن كثيرًا من المعارف النظرية تُكتسب بالعقل بشرط أمرين:

الأول: أن يتوصل إلى هذه العلوم بواسطة قياس صورته صحيحة، والقياس هو القضية اللازمة لذاتها من قضيتين أخريين، كقولنا: الحديد معدن، وكل معدن عنصر بسيط. فهاتان القضيتان يلزم عنهما لذاتهما قضية أخرى، وهي أن الحديد معدن بسيط، وبقية الصور الصحيحة المنتجة للأقيسة منصوص عليها في علم المنطق، وكذلك براهين كونها منتجة وصحيحة.

الثاني: أن تكون المواد المدمجة ضمن مقدمات القياسين الأولين يقينية، وهي جملة اليقينيات التي ذكرناها أولًا، أو تكون إحدى مقدمات القياس قضية قد ثبتت صحتها بقياس صحيح المادة والصورة من قبل.

ثالثًا- الطريق الثالث، الخبر الصادق.

ومعناه إخبارُ مَنْ ترسَّخ وثبت لدينا صدقه بأمر من الأمور، وهذا الطريق في الحقيقة مكون من الوسيلتين السابقتين: الحس والعقل معًا، لكنها أُفرِدَت لأهميتها، ولكثرة العلوم المستفادة منها.

والخبر الصادق على نوعين: ١- الخبر المتواتر. ٢- خبر الواحد المؤيَّد بالمعجزة، وهو النبي.

فأما الخبر المتواتر: فهو الذي تحيل العادة على ناقليه أن يتواطؤوا على الكذب.

ولتوضيح معنى كون المتواتر مركبًا من الحس والعقل معًا، فهناك معارف تبدو أنها حسية، مع أنها في الحقيقة معارف عقلية، -فمثلًا- نحن نعتقد بوجود الإسكندر المقدوني ذلك الفاتح العالمي، ووجود نابليون بونابرت ذلك القائد العسكري، ونعتقد أن معرفتنا بوجودهما معرفة حسية، ولكنَّ الواقع أنها معرفة عقلية؛ إذ نحن لم نر أيًّا منهما، ولا شاهدنا شيئًا من بطولاتهما وفتوحاتهما، وإنما قرأنا ذلك في الكتب؛ فالمحسوس لنا في الحقيقة هو المكتوب والمقروء لا نفس الرجلين وما قاما به من أعمال، ونحن نحتمل وراء ذلك أن يكون كل ما نقرؤه ونسمعه عنهما باطلًا وكذبًا، غير أن العقل يدفع هذا الاحتمال، ويقول إنه من الممتنع أن تكون تلك الأخبار متضافرة كاذبة؛ إذ من المحال أن يتواطأ عبر القرون جميع المؤرخين على اختلاف مشاربهم، على جعل الأكاذيب حول الرجلين. فعند ذلك نُذْعِنُ بصحة وجودهما، وبطولتهما وآثارهما[١].

(١) لتوضيح المعنى أكثر، يُنظر: (عناصر عقلية في المعارف الحسية) ضمن كتاب: نظرية المعرفة، حسن محمد مكي العاملي، ص ٢٠٠.

وأما خبر الواحد المؤيَّد بالمعجزة: فإن المعجزة قد دلت على صدقه فيما يخبِر به عن الله من الوحي، وقد ثبتت العصمة للأنبياء بموجب هذا الوحي والرسالة، لئلا يجوز الكذب في حق الله سبحانه إذ هو محال.

فلا يجوز في حقهم الكذب في التبليغ عن الله أو الذهول عن أداء الرسالة، وإن جازت في حقهم العوارض البشرية، كالنسيان أو المرض وغيرها، مما لا يَعْرَى عنه إنسان، فالمحال في حق الرسل فقط إنما هو الكذب فيما يخبر به مبلِّغًا عن الله مما يتعلق بالغيب أو بالأحكام الشرعية.

فالمعارف التي يدركها الإنسان، واليقين الذي يتحصَّل عليه ليوصله للحقائق المجرَّدة إما أن يكون مصدرها الحسُّ أو العقل أو مركَّب بينهما وهو الخبر الصادق لتعطي كلُّ واحدة منها دلالةً يقينيَّة على صحّة ما تطرحه.

وأول هذه اليقينيات هي الأوليات: وهي القضايا التي يصدق العقل بها لذاتها، أي بدون سبب خارج عن ذاتها، كأن يكون تصور الطرفين كافيًا في الحكم والجزم بصدق القضية، من قبيل قولنا: النقيضان لا يجتمعان، وأن الكل أكبر من الجزء، وأن الشيء هو هو، وأن لكل حادث سببًا.

ولا يُعقل أن يُطلَب دليل على هذه الأوليات، ولذا فكما قلنا دليلُها فيها، وكذلك بطلان معارضتها فيها، فإن قال قائل: إن اجتماع النقيضين جائزٌ أو غير محال لزم من هذا القول أنْ يكون هذا القول باطلًا، فكما أن دليل صحة هذه الأوليات آكدُ فيها، كذلك دليل بطلان مخالفتها فيها آكد.

وثانيها المحسوسات: وهي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، والحس على قسمين ظاهر وباطن، فالقضايا المتيقنة بواسطة الحس الظاهر تسمى الحسِّيَّات: كالعلم بأن هذه النار حارَّة ومُحرِقة، وبأن الشمس مضيئة، وأن الثلج بارد، والحديد صلب.

وهناك قضايا متيقنة بواسطة الحس الباطن تسمى بالوجدانيات، كالعلم بأن لنا أَلَمًا، وخوفًا، ومحبةً، وغيرها، وهذه يقول عنها حجة الإسلام الإمام الغزالي: "وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه وسروره وجميع أحواله الباطنة التي يدركها مَنْ ليس له الحواس الخمس، وهذه ليست مُدرَكَة بالحواس الخمس، ومجرد العقل لا يكفي في إدراكها، بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل"[١].

(١) محك النظر (ص ١٠٣) للإمام الغزالي، تحقيق: د/ رفيق العجم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

الثالث من هذه اليقينيات: المتواترات، وهي قضايا تسكن إليها النفس سكونًا يزول معه الشك ويحصل معه الجزم القاطع، وذلك بواسطة إخبار جماعة من يمتنع تواطؤهم على الكذب بشرط أن يكون مستند انتهائهم الحس.

فعلِمْنا بوجود البلاد النائية والأمم العظيمة البائدة حاصلٌ عن طريق النقل بالتواتر، وهذا علم لا يتطرق إليه الشك، ولا يحتاج لبحث في أحوال وصفات المخبرين به لكثرتهم كثرةً تُحيل العادة اجتماعهم على الكذب أو النسيان أو وجود أدنى احتمال للخطأ.

فاليوم لا يستطيع أي إنسان أن يُكَذِّبَ بوجود دولة مثل أستراليا مثلًا أو نيجيريا، رغم أنه لم يَزُرهما، وكذلك لا يستطيع أي شخص التكذيب بوجود النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأنه عاش في مكة، ولا ينكر كذلك أنه ظهر عالم اسمه آينشتاين كان عبقريًّا في الفيزياء، وأن له نظرياتٍ تفرَّد بها ولم يُسبق إليها، وغيرهم من الشخصيات العظيمة الواسعة التأثير في الدنيا والعالم؛ رغم أنه لم يشاهِد بنفسه هذه الأماكن وهؤلاء الأشخاص، ومن يُكَذِّبُ مثل ذلك فإنه مجنون مكابر لا يُلتفت إليه، والعلم بهذه الأمور كلها مستفاد مما أسميناه (الخبر المتواتر).

ويُعد الخبر المتواتر في الحقيقة وسيلةَ معرفةٍ مركبةٍ من الحسِّ والعقل معًا.

الأمر الرابع من اليقينيات: الفطريات، وهي المعروفة بالقضايا التي قياساتها معها، أي أن العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لا بد لها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلَّما حضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه، مثل حكمنا بأن الاثنين نصف العشرة، فهذا حكم بديهي لكنه معلوم بوسط، وهو كون الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى تساويه، وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كل منها تساويه فهو خُمسُ ذلك العدد، فالاثنان خُمس العشرة، وهذا قياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى نظر.

هذه الأربعة -الأوليات، المحسوسات، المتواترات، الفطريات- هي جملة اليقينيات وبالتعرف عليها يمكننا التعرف على وسائل الإدراك ومصادر المعرفة البشرية التي تحققت بها، وهذا يعيدنا إلى السؤال المهم عن كيفية وصولنا للحقائق ومعرفتها معرفة جازمة على ما هي عليه في نفس الأمر بلا زيادة ولا نقصان؛ فإن معرفة مقدمات اليقين والمعرفة في غاية الأهمية؛ إذ يتوصل بها إلى كل قضية نظرية يحصل التردد فيها، وتحتاج إلى نظر، وبدونها تسقط المعارف البشرية كلها في سفسطة ولاأدرية لا تنتهي، بل لا يبعد أن نقول إنه يستحيل التواصل البشري بدون تأسيس هذه اليقينيات الأولية، حتى إن المناطقة قد سموها مواد الأقيسة لأنها مقدمة أيِّ قياس يتوصل به إلى الحقائق والمعارف الجازمة.

رابعًا- الطريق الرابع، التجريبيات:

هناك طريق آخر لإثبات المعرفة وتحصيل العلم لدى الإنسان، وهو ما يُعرف بـ(التجريبيات).

ومعناها، هي الأمور أو القضايا التي تحصلت المعرفة بها عن طريق التجربة والفرض والمشاهدة والملاحظة والاختبار، ولكي تكون طريقًا لثبوت الشيء بها لا بدَّ أن تنطبق عليها شروط العملية العلمية، وقد وضع العلماء التجريبيون شروطًا للحكم على المتحصِّل، وإطلاق صفة (النظرية العلمية) كالتالي:

١- الملاحظة: أي ملاحظة الظاهرة المتكررة التي تتطلب حكمًا أو قانونًا عامًّا، مثل ملاحظة سقوط الأجسام من أعلى لأسفل وليس العكس، وملاحظة أن الجسم يتمدد بالحرارة وغيرها، وكما ترى فإن هذه الملاحظات مبنية على الحس، أي الأمور المُشاهَدَة أو المسموعة أو الملموسة وغيرها، مما يقع تحت الحس مباشرة أو بوسائط.

٢- وضع الفرضيات: أي محاولة وضع أيِّ وصفٍ لسبب الظاهرة، وهذا الوصف قابل للصحة أو للخطأ بناء على التجربة.

٣- التوقُّع: وذلك باستخدام تلك الفرضيات في محاولة توقُّع النتيجة مسبقًا، أو وضع عدد من التوقعات لتلك الفرضيات.

٤- الاختبار: أي اختبار تلك التوقعات والتنبؤات تجريبيًّا مرات عديدة ومن خلال كثرة صدق النتائج على التوقع المسبق، ومحاولة استقراء النتائج مع طول التجربة في ظروف مختلفة، ومع صدق أحد التوقعات بواسطة هذا الاختبار في تفسير الظاهرة وانطباقها على الواقع، يمكن أن نقول إن هذه نظرية علمية صحيحة.

فيتضح أن مجالات التميز والحكم بالصدق في العلوم مختلفة، فلكل علم مجالٌ خاصٌّ به، وهذا المجال هو الذي يضع الشروط اللازم توفُّرها لصحة وصدق المعارف المُستنتَجَة في هذا العلم، وكون التجربة أو القابلية للنفي والدحض بواسطة التجربة دليلًا على صدق قضيةٍ ما لا يستلزم بالضرورة أن يكون معيارًا لصدق أي قضية أخرى، إلا إذا تحكم صاحب الرأي وقال إن العلم ليس إلا ما أثبتته التجربة، وهو غير صحيح.

لذا ينبغي العلم أن مبدأ (القابلية للنفي Falls ability) مقتصر على وصف النظريات العلمية التجريبية، وهو مخرج للميتافيزيقا من وصف العلم لكنه لا يستلزم رفض أي حكم إلا إن كان قابلًا

للتكذيب، حتى عند بعض الوضعيين لأن هذا يستلزم إبطال كثير من الآراء التي يبنون عليها كلامهم مثل أحكام الرياضيات، والمبادئ الضرورية: كاستحالة اجتماع النقيضين وغيرها، فمعيار صحة القضايا وكونها (علمية) ليس محصورًا فقط في إمكانية التفنيد.

مفهوم الإلحاد الإبستمولوجي:

إن هذا النوع من الإلحاد يعني جعلَ وجود الله سبحانه وتعالى لا يمكن معرفته إبستمولوجيا بأحد وسائل المعرفة المتقدمة عقلًا كان أو تجريبيًّا، حتى وإن سلَّم به عبر بوابة الإيمان، وأن أي جهد إبستمولوجي يُبذَل لمعرفة الله، أو التدليل على وجوده لَهُوَ عبثٌ لا جدوى منه[١].

وهذا النوع من الإلحاد ظهر عند ديفيد هيوم، ومن منطلقات هذا النوع من الإلحاد عنده رفض المعجزة كوسيلة للوصول إلى الله، وعدُّها نتاجًا طبيعيًّا لخبث وحماقة البشر، وإن كان لا ينكر إمكانية وقوعها طبقًا لرؤيته الشهيرة في تهافت العلية، لكنه يرفض إمكانية البرهنة الإبستمولوجية على وقوعها على النحو المبين بالأديان، ومن المنظور نفسه نقد هيوم الطقوس والشعائر، ونفى القول بخلود النفس لتعذُّر البرهنة الإبستمولوجية على الخلود[٢].

ومن ركائز هذا النوع أنه من أراد أن يفسح مجالًا للإيمان فعليه بهدم المعرفة، والعكس صحيح أيضا[٣].

وينطلق هيوم في بناء موقفه من الإلحاد الإبستمولوجي من منطلقاتٍ معرفية خالصة حيث كان يشعر شعورًا عميقًا باندفاع العقل فيما يقوم به من استدلالات في مجال التجربة، ولم يكن له أملٌ ما في الوصول إلى معرفة ثابتة عن أي شيء ما لم يتبع منهج التفكير العلمي الدقيق، ذلك المنهج الذي اتبعه من قبل في دراساته في الأخلاق والسياسة والتاريخ والاقتصاد، فتوسم فيه خيرًا في مجال اللاهوت والدين، فقد كان هيوم قلقًا بشأن الحال الذي آلت إليه الفلسفة في عصره؛ إذ إنها لم تكن من وجهة نظره سوى مناقشات جدلية عقيمة لا تؤدي إلى نتائج سليمة يتفق حولها الجميع، كما هو الحال في العلوم الأخرى، ولذلك رأى أن العلاج الناجع لهذا الداء الذي يؤرق مضجع الفلاسفة يكمن في شيئين: أولهما تحديد الموضوع المدروس بدقة، وثانيهما استخدام منهجٍ دقيقٍ ملائمٍ لهذه الموضوعات ومناسبٍ لها، ومن ثم حاول هيوم إدخال المنهج التجريبي للاستدلال في الموضوعات الدينية، حيث رأى أن هذه الموضوعات التي تتعلق بالعلوم الإنسانية شأنها شأن أي علم وضعي لا

(١) الإلحاد الإبستمولوجي (ص ٢) د/ غيضان السيد علي، مجلة الدراسات الإنسانية والأدبية، جامعة كفر الشيخ، كلية الآداب، ع ١٥، مج ١.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) المرجع السابق (ص ٥).

مكان فيها للمبادئ والمسائل التي تتخطى نطاق الملاحظة والتجربة، ومن ثم بدأ هيوم بإحلال المنهج التجريبي محلَّ المنهج العقلي في تناول الموضوعات الدينية، فكان الموضوع الرئيسي الذي يشغل هيوم هو التساؤل الذي ما زال إلى اليوم يمثل رافدا أساسيًّا في فلسفة الدين بصيغه المتعددة، وهو: هل يدعم العقلُ الاعتقادَ الديني؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فكيف يكون ذلك؟ أم أن هناك أدلة مكافئة ضد ذلك؟ وإلى أي مدى يمكننا حسم هذا الجدل؟ أم أن أمر الاعتقاد الديني برمته يقع خارج نطاق العقل تماما؟! لينتهي إلى التسليم للسؤال الأخير الذي يرد عليه بالإيجاب قائلًا: إن ديانتنا المقدسة تتأسس على الإيمان لا على العقل[1].

وانطلاقا من هذا النوع، نبدأ بعون الله في إيراد الشبهات التي تخص الإلحاد، ونبدأ بشبهات ديفيد هيوم.

وستكون الشبهات على نوعين، هما: الشبهات العامة، والشبهات الخاصة.

أما الشبهات العامة فهي الشبهات التي لا تختص بالدين الإسلامي، بل هي عامة تختص بالهجوم على الأديان من حيث هي أديان، ثم يتلوها شبهات خاصة تتعلق بالإسلام.

***

(١) المرجع السابق (ص ٦، ٧).

أولًا: الشبهات العامة

- أولًا: شبهات الإلحاد الإبستمولوجي، وما يتعلق بالنظرية الإبستمولوجية:
  - هل كانت الوثنية أو الشرك هي الحالة السائدة قبل ظهور الإيمان، أم التوحيد؟
  - هل الخوف والقلق هما منبع التدين عند الإنسان؟
  - القول بأن الأشياء نسبية وأنه لا حقيقة.
  - القول بأن معرفة ما يتعلق بالإلهيات خارج عن إمكانية الإثبات.
  - القول بأن التواتر لا يفيد علمًا.
- ثانيا: إنكار وجود الله وشبهاته.
- ثالثا: نظرية التطور.

الشبهة الأولى: هل كانت الوثنية أو الشرك هي الحالة السائدة قبل ظهور الإيمان، أم التوحيد؟

برزت هذه الشبهة في فلسفة ديفيد هيوم، فهي تنتمي إلى (الإلحاد الإبستمولوجي)، ويأخذ بها بعض الملحدين لإقرار أن الأصل الشرك وليس التوحيد، وهذه الفكرة الباطلة والتي سنتعرض لنقدها قد سرت لبعض المفكرين الإسلاميين كالعقاد مثلًا[١].

يرى هيوم أنه في البدء كانت الوثنية، وأن الوثنية كانت الدين الأول والأقدم في تاريخ النوع الإنساني، وأن شهادة التاريخ على ذلك واضحة، وإننا كلما عدنا إلى أعماق التاريخ في العصور القديمة وجدنا الإنسان غارقًا في الشرك، وأنه ليس هناك من دليل يدل على أن البشرية عرفت دينًا آخر يبدو أكثر كمالًا من الشرك، ومعظم الوثائق القديمة عن تاريخ البشرية لا تزال تؤكد على أن الوثنية كانت بمثابة العقيدة الشعبية الراسخة، ومن ثم يعتقد هيوم أنه بناء على هذه المعلومة يمكن دحض أي دليل آخر يمكن أن يعارض هذه الوجهة من النظر، فالشمال والجنوب والشرق والغرب يقيمون أدلتهم الاجتماعية عليها، فحتى اليوم تشهد الخبرة الحياتية -من وجهة نظر هيوم- على صحة هذا الدليل، فالقبائل في أمريكا وأفريقيا وآسيا كلها وثنية بلا استثناء لهذه القاعدة.

ويرى هيوم أن الدين قد نشأ في البداية كنتيجة لأسباب سيكولوجية تتمثل في القلق والخوف الشديد الذي ينتاب الكائن البشري إزاء أحداث الحياة والمستقبل، ومن الأفكار الغامضة التي

(١) انظر: التاريخ الطبيعي للدين (ص ٩- ١٥) ديفيد هيوم، ترجمة: حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ٢٠١٤م. والله جلَّ جلالُه (ص ١٦) عباس محمود العقاد، نهضة مصر.

يضمرها الإنسان عن القوى المجهولة وغير المرئية، فتقلب أحداث الحياة بين صحة ومرض، ونجاح وفشل، وتعدد أحوال الظواهر الطبيعية، أن عَزَا الإنسان كل ظاهرة طبيعية وكل شأن من شؤون الحياة إلى قوى خفية عاقلة، وتعددت هذه القوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشؤون الحياة، ونسب الإنسان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسَّم مناطق نفوذها، فجونو يُتَوَسَّل إليها في الزواج، ولوسينا في الولادة، وهكذا، أي أن الإنسان الأول قد قاس طبيعة الآلهة على طبيعته وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير؛ فظن أن كل ظاهرة وراءها إله.

ويواصل هيوم عرض فكرته هذه بأن التوحيد قد انبثق من الشرك، فالشرك في الدين بما ينطوي عليه من الإيمان بوجود آلهة متعددة بتعدد الظواهر الطبيعية يلائم سياسيًّا تعدُّدَ القبائل والجماعات الإنسانية ولكن ما إنْ تتوحد هذه القبائل وتلك الجماعات تحت راية قبيلة واحدة قوية منتصرة تستطيع توحيد هذه القبائل المتعددة في وحدة واحدة، فإنها تتحول من التعددية إلى التوحيد، حيث تسود عبادة الإله الذي تعبده القبيلة الغالبة، لكن هذه الوحدانية في البداية لا تكون وحدانية صافية تؤمن بإله واحد، وترفض سائر الآلهة، وإنما تكون معبِّرة عن وحدة الاعتقاد الهرمي التراتبي في الآلهة، فآلهة القبائل المخضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، لكن بمرور الزمن وتلاشي الفروق القبلية تتحول تدريجيًّا إلى عقيدة التوحيد، وهكذا يقرر هيوم أن التوحيد ينبثق عن الشرك، وأن الشرك هو أصل التوحيد[١].

نقد هذه الشبهة:

أولًا: تقوم هذه الفكرة على استقراءٍ ناقصٍ للأمم والحضارات، ولقد برهنت العديد من الدراسات المتخصصة التي قام بها علماء الأجناس والأنثروبولوجيا، وأكدها الفلاسفة ببراهين ساطعة قوية أن التوحيد كان المعتقد الأول للبشرية، فقد أيَّد كثير من علماء الأجناس القول بأن التوحيد هو دين البشرية الأول، مثل الألماني إينرايخ (Enreich) في مقاله (الآلهة والمنقذون Gods and savers) والذي نشره عام ١٩٠٦م وهو بحث عن قبائل الهنود الحمر، كما أكد عالِم الأجناس والأنثروبولوجيا الألماني الأب شميدت Schmidt في العديد من أبحاثه أن التوحيد كان الدين الغالب على القبائل البدائية الموغلة في التاريخ، وأوضح أن القبائل الأسترالية الوسطى التي زعم الباحثون (دوركايم وغيره) أنها تعبر عن المرحلة البدائية الأولى للبشرية ما هي إلا قبائل حديثة تمثل الطور السادس من تطور قبائل أستراليا، وتوجد قبائل أقدم منها عرفت الإله الواحد الأسمى.

(١) انظر: التاريخ الطبيعي للدين (ص ٩- ١٥) ديفيد هيوم، ترجمة: حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر، دمشق، سورية، ٢٠١٤م. والإلحاد الإبستمولوجي (ص ٨- ١١).

كما أكد تلك الرؤيةَ نفسَها العديدُ من الفلاسفة، حيث أكدوا على أن البشرية أول ما بدأت؛ بدأت بالتوحيد، الذي تكشَّف لها إما بوحي إلهي أو بتأمل نظري، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرًا من مظاهر فساده، فكان نتيجةً لانحرافٍ في التفكير، أو التأويل الخاطئ، أو اتباع المصلحة أو الهوى، فحاد الإنسان عن التوحيد، وسقط في الشرك والتعددية والوثنية، ومن هؤلاء (شلنج) الذي ذهب في كتابه (فلسفة الميثولوجيا) إلى أن التوحيد كان هو اتجاه المعتقد الديني عند البشرية في البداية، وهو الأمر نفسه الذي أكده (أندرو لانج) في كتابه (صنع البشرية making of humanity) إذ قال فيه: إن الدين الأول هو دين السماء. واستند في ذلك إلى الدراسات الأنثروبولوجية واكتشافات هويت Howitt وبحوث مان T.H.Man عن الموجود الأسمى في قبائل وسط أفريقيا مثل الزولو والبوشمن والهوتنتوت، وبعض القبائل البدائية الأمريكية، وبعض قبائل أستراليا الجنوبية والشرقية، ويرى (لانج) أن المعتقدات الصحيحة تسبق المعتقدات الخاطئة، وأن العقل يسبق المخيلة في العمل، فالديانات بدأت توحيدية نقية، ثم تلتها معتقدات أسطورية غير صحيحة نتيجة عمل المخيلة، وكذلك أكدت جميع الأديان السماوية أن التوحيد كان هو الأصل والبداية، وهكذا يمكننا القول بأن هيوم -في معالجته لتلك المسألة- قد افتقد لمنهجيات علم النقد التاريخي، ولم يبذل المجهود اللازم في تقصي المعارف الاجتماعية والأنثروبولوجية المتاحة في عصره[١].

بل توصل هؤلاء العلماء من خلال أبحاثهم التي قاموا بها إلى أن الأصل هو التوحيد وليس الشرك، وسموا نظريتهم (نظرية فطرية التوحيد وأصالته)، وقد انتصر لهذه النظرية فريق كبير من العلماء وأيدوها بما توصلوا إليه من اكتشافات وحفريات قديمة تدل على أن هناك أممًا عريقة في القوم لم تكن تعرف تعدد الآلهة، وكانت تؤمن بالإله الواحد، وبنوا عليه أن عقيدة الوحدانية هي أقدم ديانة عرفها البشر، وأن التعدد والوثنية طارئة ومتطفلة على عقيدة التوحيد.

وأما ما تمسَّك به أولئك الخارجون عن الحق بتقدُّم الصناعات على تقدم الديانات فلا شك أن هذا في الواقع قياس فاسد واستدلال باطل، وقياسٌ مع الفارق لعدة أمور:

أولًا: أن الصناعات من الأشياء المادية، والأديان من الأشياء المعنوية فكيف يقاس معنوي غير محسوس على شيء مادي محسوس؟! فهو كمن يقيس الهواء على الماء.

ثانيًا: أن الصناعات تقوم على التجربة والملاحظة، وتظهر النتائج بعد استكمال مقوماتها، بخلاف الدين الذي لا يقوم على ذلك، ولا تظهر نتائجه في هذه الحياة الدنيا.

ثالثًا: يلزم من هذا القياس شيئان:

---

(١) الإلحاد الإبستمولوجي (ص ١١، ١٢).

أن يكون الإنسان في هذا الزمن صادقَ التدين، خالصَ التوحيد، لأن الصناعة قد بلغت مبلغًا عاليًا من التطور، والواقع خلاف ذلك، فإن الإنسان في العصر الحاضر أحطُّ ما يكون من الناحية الدينية؛ إذ الإلحاد مُتَفَشٍّ في أكثر بقاع العالم.

كما يلزم منه ألا يوجد شرك في هذا الزمن، والواقع خلاف ذلك، حيث إن الشرك مُتَفَشٍّ في الشرق والغرب.

وأما ما تمسكوا به -على قولهم الباطل- بالحفريات ومخلفات الأمم السابقة، فيقال عنه:

أولًا: إن هذه الحفريات ناقصة، فلا دلالة فيها على ما ذكروا سوى التخمين ومحاولة الربط بين أمور متباعدة، وغاية ما تدل عليه الحفريات والآثار، أن الأمم السابقة وقعت في الشرك، وهذا لا ننكره نحن، بل القرآن والسنة نَصَّا على ذلك وبَيَّنَاهُ، وأما عبادة الإنسان الأول وعقيدته فلا يمكن معرفتها من خلال الآثار حتى يعثروا على الإنسان الأول ويجدوا آثارًا تدل على عقيدته وعبادته.

ثانيًا: من المؤكد أن الأمم تتقلب في عبادتها فتنتقل من التوحيد إلى الشرك، ومن الشرك إلى التوحيد، فمعرفة عبادة أمة من الأمم لا يعني أنها لم تعرف سوى هذه العبادة، بل يعني ذلك أنها كانت على هذه العبادة في تلك الفترة فقط.

ثالثا: أن الحفريات ومخلفات الأمم السابقة كما استدل بها بعضهم على القول بالشرك في الأمم، هكذا استدل به فريقٌ آخر على توحيد بعض الأمم، فقد قال به فريق من العلماء أمثال: (لانج وشريدر، وفريزر، وشميدت، وبتاتزوني، وفوكارت) وغيرهم، فقد توصلوا من خلال أبحاثهم التي قاموا بها إلى أن الأصل هو التوحيد وليس الشرك، وسموا نظريتهم (نظرية فطرة التوحيد وأصالته)، وقد انتصر لهذه النظرية فريق كبير من العلماء وأيدوها بما توصلوا إليه من اكتشافات وحفريات قديمة تدل على أن هناك أممًا عريقة في القِدَم لم تعرف تعدد الآلهة، وكانت تؤمن بالإله الواحد، وبنَوا على هذه الحفريات والكتابات المكتشفة نظريتهم القائلة بأن عقيدة الوحدانية هي أقدم ديانة عرفها البشر، وأن التعدد والوثنية طارئة ومتطفلة على عقيدة التوحيد.

وبهذا يظهر جليًّا وواضحًا فساد هذه الأقوال المنحرفة عن الحق، وأن ما استدلوا به ليس إلا تخرصات وتوهمات لا تقوم على وجه الحق الواضح البيّن الذي سبق أن ذكرناه، وهو أن الإنسان أصله التوحيد، والتوحيد هو أول ما عرفه الإنسان، ثم بدأ بالانحراف فتدرَّج أمره حتى وقع في الشرك، وذلك هو الحق الذي لا ريب فيه.

ثم إن هذا القول الموافق للقرآن والسنة والفطرة والعقل الصريح، الموافق للنقل الصحيح قد اهتدى إليه بعض علماء الآثار والباحثين في الأديان من الغربيين وغيرهم، نذكرها نماذج من أقوالهم.

يقول الباحث أدامسون هيوبل المتخصص في دراسة الملل البدائية: "لقد مضى ذلك العهد الذي كان يتهم الرجل القديم بأنه غير قادر على التفكير فيما يتعلق بالذات المقدسة أو في الله العظيم، ولقد أخطأ تيلور حيث جعل التفكير الديني الموحَّد نتيجة للتقدم الحضاري والسمو المعرفي، وجعل ذلك نتيجةً لتطورٍ بَدَأَ من عبادة الأرواح والأشباح، ثم التعدد، ثم أخيرًا العثور على فكرة التوحيد".

ويقول الباحث (أندري لانج) من علماء القرن الماضي: "إن الناس في أستراليا وأفريقيا والهند لم ينشأ اعتقادهم في الله العظيم على أساس من الاعتقاد المسيحي"، وقد أكد هذا الرأيَ العالمُ الأسترالي (وليم سميث) حيث ذكر في كتابه (أساس فكرة التوحيد) مجموعة من البراهين والأدلة جمعها من عدة مناطق واتجاهات تؤكد أن أول عبادة مارسها الإنسان كانت تجاه الله الواحد العظيم.

ويقول الدكتور (الحاج أورانج كاي) من علماء الملايو في إندونيسيا: "عندنا في بلاد أرخبيل الملايو دليل أكيد على أن أهل ديارنا هذه كانوا يعبدون الله الواحد، وذلك قبل أن يدخل الإسلام إلى هذه الديار، وقبل أن تدخل النصرانية".

وفي عقيدة جزيرة (كليمنتان) بإندونيسيا لوثة من الهندوسية ورائحة من الإسلام، مع أن التوحيد كعبادة لأهل هذه الديار كان هو الأصل قبل وصول الهندوسية أو الإسلام إليها.

وإذا رجعنا إلى اللغة الدارجة لأهل هذه الديار قبل استخدام اللغة السنسكريتية أو قبل الهجرة الهندوسية أو دخول الإسلام تأكدنا من أن التصور الاعتقادي لأجدادنا حسب النطق والتعبيرات الموروثة هو أن الله في عقيدتهم واحد لا شريك له[١].

***

(١) الشرك في القديم والحديث (ص ١٩٨- ٢٠٠) أبو بكر محمد زكريا، مكتبة الرشد، الرياض.

الشبهة الثانية: الخوف والقلق هما منبعا التدين عند الإنسان

هذا ما يقوله ديفيد هيوم، ويشير إليه في كتابه التاريخ الطبيعي للدين، فهو يتحدث أن سبب التدين والاعتقاد عند الإنسان البدائي هو الخوف، فهذا الحيوان البربري المحتاج كحالِ إنسانِ المجتمعات الأولى مضغوطٌ بحاجات وعواطف وأهواء كثيرة، ليس لديه وقت راحة للإعجاب بمظاهر الطبيعة المنتظمة، أو ليقوم بأبحاث تخص سبب هذه الأشياء، التي تعوَّد عليها تدريجيًّا منذ طفولته الأولى، على العكس بقدر ما تكون أكثر اتساقًا ونظامًا، أي تبدو طبيعة أكثر كمالًا، يغدو أكثر أُلفَةً بها، وأقل ميلًا إلى تفحُّصِهَا والتأمل فيها، ولادة شاذة غير سوية تثير فضوله ويحكم عليها بأنها أعجوبة، إنها تحذره من جدتها، وفي الحال تجعله يرتجف ويقدم الأضاحي والصلاة(١).

نقد هذه الشبهة:

أولا: مفهوم الدين:

الدين في اللغة: قال في المصباح المنير: دان بالإسلام دِينًا بالكسر تعبَّد به وتديَّن به كذلك فهو دَيِّنٌ مثل: ساد فهو سَيِّدٌ(٢)، فقد اقتصر هنا على المعاني المذكورة للدين، قال الدكتور محمد عبد الله دراز: "والواقع أننا إذا نظرنا في اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصريفها نرى من وراء هذا الاختلاف الظاهر تقاربًا شديدًا، بل صلة تامة في جوهر المعنى، إذ نَجِدُ أن هذه المعاني الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معانٍ تكاد تكون متلازمة، بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني الثلاثة مَرَدُّه في الحقيقة إلى أن الكلمة التي يراد شرحها ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات، أو بعبارة أدق أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب.

بيانه أن كلمة (الدين) تؤخذ تارة من فِعْلٍ مُتَعَدٍّ بنفسه، دانه يُدِينُهُ، وتارة مِنْ فِعْلٍ مُتَعَدٍّ باللام دان له، وتارة من فعل متعد بالباء "دان به"، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة.

فإذا قلنا: "دَانَهُ دِينًا" عنينا بذلك أنه ملكه، وحكمه وساسه، ودبره وقهره، وحاسبه وقضى في شأنه، وجازاه وكافأه، فالدِّين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير، والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة، ومن ذلك مالك يوم الدين، أي يوم المحاسبة والجزاء.

---

(١) انظر: التاريخ الطبيعي للدين (ص ١٢، ١٣). والإلحاد الإبستمولوجي (ص ١٣).

(٢) انظر: المصباح المنير (دين).

وإذا قلنا: دان له، أردنا أنه أطاعه، وخضع له، فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع، وكلمة (الدين لله) يصح أن منها كِلَا المعنيين: الحكم لله، أو الخضوع لله.

وواضح أن هذا المعنى الثاني ملازم للأول ومطاوع له، "دانه فدان له" أي قهره على الطاعة فخضع وأطاع.

وإذا قلنا: "دان بالشيء": كان معناه أنه اتخذه دِينًا ومذهبًا، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلَّق به، فالدِّين على هذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظريًّا أو عمليًّا، فالمذهب العملي لكل امرئ هو عادته وسيرته؛ كما يقال: هذا ديني وديدني، والمذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه، ومن ذلك قولهم: دينت الرجل، أي وَكَلْتُهُ إلى دينه ولم أعترض عليه فيما يراه سائغا في اعتقاده"[١]. وقد ساق رحمه الله كل هذه التعريفات بهذا التفصيل للرد على المستشرقين في كون كلمة (دين) دخيلة أو مُعرَّبَة عن العبرية أو الفارسية، يقول: "ولعلها نزعة شعوبية تريد تجريد العرب من كل فضيلة، حتى فضيلة البيان التي هي أعز مفاخرهم"[٢].

وفي الاصطلاح ذكر الإمام ابن حجر الهيتمي تعريفه فقال: إن الدين وَضْعٌ إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات[٣]. ويمكن تلخيصه بأن نقول: وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات[٤]. وهذا هو التعريف للدين من وجهة نظر الدين الإسلامي.

والغربيون لهم تعريفات مختلفة:

يقول سيسرون: الدين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله.

ويعرفه كانط: بأنه الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية.

ويقول شلاير ماخر: قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة.

ويقول الأب شاتل: الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه.

ويُعرِّفه سبنسر: الإيمان بقوة لا يمكن تصوُّر نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيسي في الدين.

(١) انظر: الدين (ص ٣٠، ٣١).

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) انظر: تحفة المحتاج إلى شرح المنهاج (١/ ٢١).

(٤) انظر: الدين (ص ٣٣).

ويقول إيميل دوركايم: الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أي المعزولة المحرمة)، اعتقادات وأعمال تضم أتباعها في وحدة معنوية تسمى الملة[١].

ولم يرتضِ الدكتور دراز -رحمه الله- هذه التعريفات كونها جامعة لمعنى الدين في الجملة فقال: "الدين هو الاعتقاد بوجود ذات -أو ذوات- غيبية علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقادٌ من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد"، ثم قال: "وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة. هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين، أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية فنقول: هو جملةُ النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"[٢].

يقول الدكتور دراز عن ينابيع النزعة الدينية في النفس البشرية: "ما هذه إذن تلك القوة الغلّابة، التي لا تزيدها المقاومة إلا عنفًا واشتعالًا، والتي تقهر في النهاية أنصارها وأعداءها على السواء؟ أليست هي قوة الفطرة التي إنْ تُورِق وتُثْمِر كلما عاودها الربيع فبلل ثراها، وسقى أصولها؟ بلى! وإن هذا الربيع قد تكفي منه قطرة، وربما تبلور في نظرة، فما هي إلا طرفة من تأمل الفكر، أو لحظة من يقظة الوجدان، أو أزمة من صدمات العزم... فإذا أنت تسبح بخيالك في عالم الغيب الذي منه خرجت، أو في عالم الغيب الذي إليه تصير.

لو كانت نزعة الإيمان بالغيب والتطلع إليه من ناحية طرفيه: الماضي والآتي، عنصرًا من عناصر الفكرة الدينية وحدها، لكان الإنكار لِمَا وراء الحس إلحادًا فحسب، ولو كانت هي النتيجة الختامية لِتَقَدُّم العلوم واتساع أفقها كما رأينا، لكان هذا الإنكار نقصًا في العلم وقِصَرًا في النظر وكفى، أما وتلك النزعة بنت الغريزة والجبلة، فإن الأمر أعظم من ذلك وأخطر، إنه نكسة في فطرة الإنسان تردُّهُ إلى مستوى الحيوان الأعجم، ولا نقول إلى مستوى الطفولة الغافلة؛ فإن كثيرًا من الأطفال ذوي الفطر السليمة لا يقنعون بالأمر الواقع المُشاهَد، ولا يقفون في تعليله عند حلقة من حلقات أسبابه وغاياته القريبة، بل يصعدون دائمًا إلى أسبابه الأولى، ويسترسلون في تعرُّف نتائجه الأخيرة، فهذه صورة مصغرة من تلك النزعة الفكرية الإنسانية التي هي أبدًا في حركة وتَقَدُّمٍ يأبيان الوقوف والجمود.

(١) المرجع السابق (ص ٣٣- ٣٦).

(٢) المرجع السابق (ص ٥٢).

إن غريزة التطلع هذه هي مبدأ العلم والإيمان معًا، وإن الذي يقف بها عند حدود الحاضر في الحس ليصد الإنسانية عن سبيل الكمال، ويحرم العالم من خير كثير، فضلًا عن أنه بذلك يقاوم طبيعة الأشياء، ويحاول تبديل الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

غير أن العقول حين تنفذ بنورها من نطاق هذا العالم الحسي، سعيًا إلى الاطلاع على مبدئه ومصدره، وعلى مصيره وغاياته، ليست على درجة واحدة في هذا السعي، فأما العقل القانع المتعجل فإنه يقف عند أدنى مبادئ الغيب وأقرب غاياته، مكتفيًا في كل فصيلة من الظواهر الكونية المتشابهة بأن يلمح من ورائها مبدأً يدفعها وينظمها، ومن أمامها قِبْلَة معينة تتجه نحوها، وقلَّما يعود إلى السؤال عن منشأ كل واحد من المبادئ ومآله، أو إلى السؤال عن مبدأ الكائنات جملة، أو عن وجهتها الكلية من حيث هي كتلة واحدة، ذات وظائف متساندة، وهكذا تتعدد في نظره القوى المدبرة، أو الآلهة المقدِّرة: فللريح إله، وللخصب إله، وللحياة إله، وللموت إله، وللشعر إله... وأما العقول الواعية، الطليقة، المتسامية، التي تسعى إلى هدفها على بصيرة فيما تطلب، وفيما تأخذ أو تَدَع، غير متعرجة في السير، ولا متناقضة في الحكم، فإنها من جهةٍ ترى أن مطلبها أسمى من أن تَحُدَّهُ حدود المكان، أو تقيده قيود الزمان... حتى إنه لو أحصى لها العادُّون ما جمعته البشرية وما ستجمعه من علوم وفنون، ومتع بدنية وعقلية، لَبَقِي أمامها في طرفي الوجود شيء لا تفسره العلوم، ولا تحققه الفنون، ولَظَلَّ فيها فراغ عميق لا يملؤه الماضي ولا الحاضر، ولا المستقبل القريب ولا البعيد، ولن يتوقف منها هذا التطلع والتسامي، ولن يستقر فيها هذا القلق والاضطراب، ولن ينحسم عنها هذا اللجاج في الطلب، إلا بحقيقة هي الإنية الأولى واللمية الأخيرة لكل الحقائق، حقيقة تأبى طبيعتها الأفول في أفق الحدوث والإمكان، ولا تدع مجالا للسؤال عن قبل أو بعد في الزمان أو المكان، ومن جهة أخرى فإن هذه العقول الفسيحة الأفق تطلب دائما تحت كل اختلافٍ ائتلافًا، ومن وراء كل كثرة وحدة، ولذلك تأبى الوقوف عند المقاييس النسبية، والتفسيرات الجزئية، ولا ترضى بآحاد القوانين حتى تسمو إلى قانون القوانين، بل إنها لتستشرف إلى اليد التي جمعت تلك القوانين ونسَّقَتْهَا، وجعلتها تتعاون على أداء الوظيفة المشتركة لهذا البنيان الكوني... إن هذا الشوق الغريزي إلى الأزلي الأبدي، وهذا الطلب الحثيث للكلي اللانهائي له دلالتان عميقتان: إحداهما دلالته على مطلوبِه، لا كدلالة الحركة القسرية على مصدر جاذبيتها كما يقول أرسطو، بل كدلالة الأثر على صانعه، أو الخاتم على طابعه (حسب تعبير ديكارت)، وثانيتهما دلالته على أن في الإنسان عنصرًا نبيلًا سماويًّا خُلِقَ للبقاء والخلود وإن تناساه الإنسان وتلهَّى عنه حينًا، قانعًا بالدُّونِ من الحياة الجثمانية المتحطمة.

التدين إذن -ولا سيما في أديان التوحيد والخلود- عنصر ضروري لتكميل القوة النظرية في الإنسان، فَبِهِ وحده يجد العقلُ ما يُشبِع نَهْمَتَه، ومن دونه لا يحقق مطامحه العليا.

ثم هو فوق ذلك عنصر ضروري لتكميل قوة الوجدان؛ فالعواطف النبيلة من الحب والشوق، والشكر والتواضع، والحياء والأمل، وغيرها- إذا لم تجد ضالتها المنشودة في الأشياء ولا في الناس، وإذا جفت ينابيعها في هذا العالم المتبدل المتبدد، وجدت في موضوع الدين مجالًا لا تدرك غايته، ومنهلًا لا يَنفَد مَعِينُه.

وأخيرا هو عنصر ضروري لتكميل قوة الإرادة، يُمِدُّها بأعظم البواعث والدوافع، ويُدرِّعها بأكبر وسائل المقاومة لعوامل اليأس والقنوط.

وهكذا نرى الفكرة الدينية تُعبِّر عن حاجات النفس الإنسانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها، حتى إنه كما صح أن يُعرَّف الإنسان بأنه: (حيوان مفكر)، أو بأنه: (حيوان مدني بطبعه). يسوغ لنا كذلك أن نُعرِّفَه بأنه: (حيوان متدين بفطرته)"[1].

وهناك أدلة فلسفية أيضًا على أن الغريزة الدينية فطرة. من ذلك أن نزعة التدين ظهرت من غريزة التطلع إلى الغيب ومحاولة معرفة الحقيقة الرابضة وراءه، وعدم الوقوف عند حدود الواقع الحسي، والعودة إلى التأمل في المسائل الأزلية، لِمَ خُلِقَ الإنسان؟ ومَنْ خَلَقَهُ؟ ولِمَ خُلِقَ الكون؟ ومتى؟ ومَنْ خَلَقَهُ؟ وما مبدأ الإنسان؟ وما غايته؟ وما هدفه؟ وإلى أين يسير؟ وما نهاية الكون؟ وما مصير الإنسان؟ وماذا بعد الموت؟ وغير ذلك من الأسئلة التي تدفع الإنسان إلى الإيمان بالله، وإلى البحث والنظر والسعي والعلم والاكتشاف، وهذا التطلع والتأمل في هذه القضايا الغيبية كانت ولا زالت وستبقى الشغل الشاغل للإنسان، ويريد الوصول إلى اليقين أمام مشكلات الكون الكبرى، مهما تقدمت به المدنية وتعددت الاكتشافات، وترقى العلم، لأن العلم عاجز قطعًا عن الإجابة عن هذه الأسئلة، وأنه مقيد بكشف نواميس الكون دون أن يغير منها شيئًا، وأن مجاله محدد في النواحي المادية التي وُضِعَت تحت حواسه.

يقول سانت هيلير: هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العالَم؟ ما الإنسان؟ من أين جاءا؟ من صنعهما؟ من يدبرهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدءا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وضع لها حلولًا جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة ثابتة أو متحولة[2].

(١) الدين (٩٥-٩٨).

(٢) انظر: الدين (ص ٨٤). ووظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه (ص ٣٤، ٣٥).

وأما أن الخوف هو السبب الرئيسي في التدين كما يقول هيوم، فالجواب على ذلك أن هذا الإحساس بالرهبة كان ولا يزال وسيبقى، لأنه نتيجة حتمية للعجز الذي يتركب منه الإنسان بفطرته وملكاته وإمكانياته وهو أمر موجود منذ الأزل وسيبقى، وهو موجود اليوم وإن كان هيوم يسنده للماضي، أما جَعْلُ هذه الرهبة هي السبب الرئيسي في التدين فهو عجيب، فكيف يرهب الإنسان مما لا يؤمن به أو بوجوده، إذن فالإنسان قبل أن تحدث لديه الرهبة سبقه حكم قبل ذلك في عقله بوجود الإله، وإيمانًا به، أسنِدْ سبب هذا الإيمان لأيّ شئت، لكن لا نستطيع أن نسنده للرهبة وحدها، لأننا بهذا نلغي العقل وأحكامه. قد يكون الإيمان تقليدًا، كما قال الكفار: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ٢٣﴾ [الزُّخرُف:٢٣].

لكن ليست هذه الرهبة فقط هي السبب في الإيمان.

وقد اتفق المسلمون على وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى، هذه المعرفة التي يتبعها التدين، وهذه المعرفة يسبقها النظر، والنظر عبارة عن ترتيبِ مقدماتٍ علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن.

مثاله: إذا حضر في عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار، وحضر أيضًا أن كل خشبة مستها النار فهي محترقة، حصل من مجموع العلمين الأوَّلَين علم ثالث وهو أن هذه الخشبة محترقة، فاستحضار العِلْمَين الأولين لأجل أن يتوصل بهما إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر[1].

والأدلة على ذلك كثيرة؛ منها أن الله أمرنا بالتفكر في كثير من آيات القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾، وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيۡتُم مَّا تُمۡنُونَ٥٨ ءَأَنتُمۡ تَخۡلُقُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡخَٰلِقُونَ٥٩﴾، وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيۡتُمُ ٱلۡمَآءَ ٱلَّذِي تَشۡرَبُونَ٦٨ ءَأَنتُمۡ أَنزَلۡتُمُوهُ مِنَ ٱلۡمُزۡنِ أَمۡ نَحۡنُ ٱلۡمُنزِلُونَ٦٩ لَوۡ نَشَآءُ جَعَلۡنَٰهُ أُجَاجٗا فَلَوۡلَا تَشۡكُرُونَ٧٠﴾، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ١٨ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ١٩ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ٢٠﴾.

إذن فتشوُّف الإنسان إلى خالقه ورازقه هو الدافع للتدين، إلى طاعته وامتثال أمره بالأساس!

***

(١) ((معالم أصول الدين (ص ٢٢) تأليف: الإمام فخر الدين الرازي، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان.

شبهات نظرية المعرفة

أولًا: المقصود نظرية المعرفة

نظرية المعرفة (Epistemology): نظرية المعرفة -بهذا اللَّفظ: نظرية المعرفة- علمٌ حديث أُسِّسَ في الغرب منذ ثلاثة قرون، واهتم به الفلاسفة الغربيون اهتمامًا بالغًا، حتى خص البعضُ منهم فلسفته بتبيين ما يرجع إلى المعرفة وأدواتها، والغاية المطلوبة من هذا العلم هي الوقوف على حقيقة المعرفة وأدواتها[(١)]، فهي تبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية، وإمكانها، وحقيقتها، وطرقها، ووسائل تحصيلها وحدودها، ومعيار الحقيقة فيها، والهدف منها، ويتجه البحث في طبيعة المعرفة إلى بيان كيفية العلم بالأشياء، أي طبيعة اتصال القوى المدركة لدى الإنسان بموضوعات الإدراك، وعلاقة كل منهما بالآخر[(٢)].

ونظرية المعرفة وإن لم تُطرَح في الفلسفة الإسلامية بصورة مستقلة، غير أن إمعان النظر في مختلف أبواب الفلسفة الإسلامية وفصولها يوقف الباحث على أنهم طرحوا مسائلها متفرقة مبثوثة فيها، ولم ينظروا إليها كعلم مستقل[(٣)]، لكنها تبلورت عند المتأخرين في مقدمات العلوم العقلية؛ لا سيما المنطق وعلم أصول الدين (الكلام)، وأصول الفقه، فنجد الأئمة يفردون لها مساحة كبيرة في مقدمات كتبهم، نجد ذلك في كتب الإمام الفخر الرازي في كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) يتكلم عن طبيعة المعرفة، وإمكانها، كذلك الإمام القاضي البيضاوي في كتابه (طوالع الأنوار) يُفرِد للعلم وطبيعته ووسائل تحصيله وطرقه مساحة لا بأس بها، كذلك العضد الإيجي، فالتفتازاني وغيرهم، كلُّهم يُفرِدُون للعلم بحوثًا تُناظِر ما بحثه الغربي في علم (نظرية المعرفة).

- شبهات الملحدين حول نظرية المعرفة
- نستطيع أن نرصد أهم الشُّبَه الإلحادية في هذا الباب إلى الشُّبَه الآتية:
- القول بأن الأشياء نسبية وأنه لا حقيقة.
- القول بأنَّ معرفة الله تتقاصر عنها العقول.

(١) انظر: نظرية المعرفة للعاملي (ص ١١).

(٢) نظرية المعرفة عند الفارابي- رسالة دكتوراه (ص ١) محمود موسى محمود، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، الأردن.

(٣) انظر: نظرية المعرفة للعاملي (ص ١١).

مشكلة عدم الإيمان: (وهو ادعاء إلحادي قائم على أنه إذا كان هناك إلهٌ موجود (ويريد أن يعرف البشر بوجوده)، فإنه كان سيخلق حالة ما بحيث يمكن لكل شخص عاقل الإيمان به، لكن هناك أشخاص عقلاء غير مؤمنين لذا فإن هذا يحتسب ضد وجود الإله).

القول بأن التواتر لا يفيد علما.

والداعي لحصر هذه الشُّبَه في هذا القسم (نظرية المعرفة) هو أن القاسم المشترك بين هذه الشُّبَه يتجه بدوره إلى العلم والمعرفة؛ ففي الشبهة الأولى نفي للجزم بالمعرفة، والثانية نفي لإمكانية معرفة المولى سبحانه وتعالى، والثالثة نفي للإله بنفي ضرورية العلم به، وفي الرابعة نفي العلم الحاصل عن طريق التواتر.

الشبهة الأولى: القول بأن الأشياء نسبية وأنه لا حقيقة.

يذهب كثير من الملحدين إلى اعتماد شبهة تمكنهم من المراوغة والتحايل في المناقشات والمحادثات العلمية، وهذا المبدأ إما أن يكون:

أنه لا حقيقة للأشياء الخارجية أصلًا.

أن هناك حقيقة خارجية لكن لا قدرة لنا على العلم بها.

وهذا المذهب قديم قِدَمَ الفلسفة، فهو موجود عند السفسطائية، حتى قال الإمام النسفي في عبارته المشهورة في عقائده: "قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، خلافا للسفسطائية"[١] ورُوِّجَ في المذاهب الفلسفية المعاصرة، وحتى نفهم هذه الشبهة على الصورة الأتم وما يشتمله هذا الفصل من الشبهات المتعلقة بنظرية المعرفة، لا بد أن نقدم عدة أمور:

تعريف العلم.

مذاهب العلماء في العلم هل هو ضروري أو نظري.

الوسائل التي يمكن بها تحصيل الإنسان للعلم.

في المذاهب التي سلكها الناس في هذه الوسائل.

***

(١) انظر: شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني (ص ١٣) تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

تعريف العلم

إن الهدف من التعريف هو رفع الإبهام عن المعرَّف، فإذا رأينا كلمةً ما ككلمة "الخز" مثلًا، فهذه لمن لم يتعرض لها من قبل كلمة مبهمة، فيحتاج إلى رفع هذا الإبهام، ورفع الإبهام طريقُهُ التعريف، فيقال -كما في تاج العروس في شرح القاموس-: «الخز من الثياب: ما يُنسَج من صوف»[١].

وطرق رفع الإبهام بيَّنها المناطقة، فتارة يكون رفع الإبهام عن طريق وضع مفهوم واضح مكان آخَر مبهم، كما إذا سئلنا عن حقيقة اليورانيوم مثلًا فنقول: إنه أحد العناصر المشعة.

أو يكون عن طريق بيان آثاره وخواصه كما لو سئلنا عن الياسمين فنقول: إنه زهر ذو عطر.

وثالثة ببيان العناصر التي تُكوِّن الشيء وتؤلفه كما في تعريف الماء بأنه: المركب من عنصرين: الأكسجين والهيدروجين، أو الملح بأنه المركب من الكلور والصوديوم.

ورابعة ببيان ماهية الشيء، كما تقول: الإنسان حيوان ناطق[٢]. وهذا ملخصه ما قاله المناطقة أن التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم أو بالمثال، ولكلٍّ من الثلاثة قواعدُ خاصةٌ به تُعرَف من كتب المنطق[٣].

إذن إذا كان ثمة إبهام في هذا الكون فثمة تعريف يبحث العلماء عنه، وإذا لم يوجد إبهام فلا حاجة إلى التعريف لأن المعرَّف لا يُعَرَّف، ولذا قالوا بأن الوجود مثلًا لا يعرف، ومحاولات تعريفه ما هي إلا تفسير للفظ لا تعريفًا له، فقال الإيجي: «الوجود بديهي وتعريفه تنبيه على المراد من المتصورات»[٤]، ومثال ذلك ما قيل:

وبات يقدح طول الليل فكرته ... وفسَّر الماء بعد الجهد بالماء[٥]

ومن هنا اختلف العلماء في العلم والمعرفة هل هو أمر مبهم فيحتاج إلى تعريف، أم هو شيء بديهي لأنه أمر يتعاطاه كل يوم فلا يحتاج إلى تعريف. إلى ثلاثة مذاهب:

١- المذهب الأول: مذهب الإمام الرازي وهو أنَّ تصوُّر العلم المطلق ضروري لا يحتاج إلى مُعرِّف، بل يحصل بمجرد الالتفات إليه أو سماع لفظه، واستدل على ذلك بوجهين:

---

(١) انظر: تاج العروس للمرتضى الزبيدي (باب الزاي، فصل الخاء مع الزاي).

(٢) انظر: نظرية المعرفة للعاملي (ص ١٧).

(٣) انظر شرح الدمنهوري على السلم (ص ٥٥- ٥٩).

(٤) انظر: جواهر الكلام للإيجي (ص ٣٠).

(٥) انظر: وحي القلم للرافعي (ص ٧٥٠) مؤسسة هنداوي.

الأول: أن علم كل أحد بأنه موجود ضروري، أي حاصلٌ له بلا اكتساب ونظر، وهذا علم خاص، متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده، والعلم المطلق جزء منه؛ لأن المطلق ذاتي للمقيد، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، فإذا حصل العلم الخاص -الذي هو حاصل لكل أحد بالضرورة- كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقًا عليه، والسابق على الضروري أولى أن يكون ضروريًّا؛ فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب.

الثاني: لو كان العلم كَسْبِيًّا معرَّفًا؛ فإما أن يعرف بنفسه وهو باطل، أو بغيره وهو باطل أيضا لأن غير العلم إنما يعرف بالعلم، فلو علم العلم بغيره لزم الدور؛ لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر[١].

المذهب الثاني: مذهب إمام الحرمين والغزالي إلى أنه نظري لكن يَعْسُر تحديده وتعريفه، وتصوره إنما يكون بالرسم وطريق معرفته القسمة والمثال.

والقسمة أن يقال: الاعتقاد إما جازم أو غير جازم، والاعتقاد الجازم إما أن يكون مطابقًا للخارج أو لا، والمطابق إما أن يكون عن دليل أو لا، فالاعتقاد الجازم المطابق عن دليل هو العلم. وأما المثال كأن يقال: العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة[٢].

المذهب الثالث: وهو مذهب الجمهور أنه نظري ولا يعسر تحديده[٣].

فذهب من قال إلى أنه غير بديهي (نظري) يمكن تعريفه إلى عدة تعريفات مثل:

اعتقاد الشيء على ما هو به[٤].

معرفة المعلوم على ما هو به[٥].

هو الذي يوجب كون من قام به عالمًا[٦].

ما يصح ممن قام به إتقان الفعل؛ أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل[٧].

اعتقادٌ جازم مطابق لموجب إما ضرورة أو دليل[٨].

حصول صورة الشيء في العقل[٩].

وهذا التَّعريف هو الذي اختاره العضد الإيجي -رحمه الله-: صفة توجب تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض[١٠].

(١) انظر: شرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني (١/ ٦٣- ٦٥). والقول السديد في علم التوحيد (١/ ١٦) للشيخ محمود أبو دقيقة. ونظرية المعرفة للعاملي (ص ١٨).

(٢) انظر: شرح المواقف، للسيد الشريف الجرجاني (١/ ٥١).

(٣) انظر: شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني (١/ ٦٨). والقول السديد في علم التوحيد (١/ ١٦) للشيخ محمود أبو دقيقة. ونظرية المعرفة للعاملي (ص ١٨).

(٤) انظر: شرح المواقف (١/ ٦٩).

(٥) انظر: شرح المواقف (١/ ٧١).

(٦) انظر: شرح المواقف (١/ ٧٢).

(٧) انظر: شرح المواقف (١/ ٧٢).

(٨) انظر: شرح المواقف (١/ ٧٤، ٧٥).

(٩) انظر: شرح المواقف (١/ ٧٦).

(١٠) انظر: شرح المواقف (١/ ٧٧).

مذاهب العلماء في تحصيل العلم

حينما نولدُ تكون صفحة أذهاننا بيضاءَ خالية عن أيَّة مسجَّلات علميَّة أو إدراكية، ومنذ ولادتنا تبدأ أذهاننا بتسجيل ما يَرِدُ إليها من مدركات وذلك عن طريق أدوات تتمثل في العقل والحس وخبر التواتر[١]، وسنتعرض لهذه المدركات فيما بعد بشيء من التفصيل.

إلا أنَّ هذه المدركات الَّتي تَرِدُ إلى أذهاننا تكون بمثابة المواد الخام لمنتجات العقل الفكريَّة؛ إذ يعمل الفكر على استنتاج مدركات جديدة لم يعرفها عن طريق الأدوات سالفة الذكر، منها الاستنتاجات الرياضيَّة، والاستدلالات العقليَّة المختلفة، كاستنتاج العقل وجود المؤثر عند ملاحظة الأثر، واستنباط المعاني المجرَّدة من ظواهر الأشياء المدركة بالحس.

وتتمُّ هذه الاستنتاجات والاستنباطات العقليَّة بملاحظة الذهن للمدركات الواردة إليه من الخارج، وذلك بما منحه الله من استعداد فطري للاستنتاج وللاستنباط، وبما وُضع فيه من قدرة يستطيع بها تمييز الحقائق، وتحليل المركبات إلى عناصرها، وتركيب العناصر في صورة منسجمة، واستخلاص المعاني الكلية من الجزئيات المتشابهة؛ كما وضع في الحواس قدرات تستطيع بها تمييز صفات الأشياء، وهذه الاستنتاجات هي الوسائل التي طور بها البشرُ حياتهم وطرقَ معيشتهم، بل وصلوا من خلالها إلى المكتشفات الكونية عبر العصور.

وحينما نراقب ما في أذهاننا من مدركات مختلفة واردة إليها من العالم الخارج عنها، أو حاصلة فيها مما استنتجته من قدرات الاستنتاج فيها بالنظر فيما ورد إليها من الخارج فإننا نستطيع تقسيمها إلى قسمين رئيسين:

١- فهي إما أن تكون مجرد مفردات منبثَّة تقعُ صورتها في الذهن، دون أن يحكم الذِّهن بإثباتِ أو نفيِ علاقات بينها، وذلك متحقق بعدم وجود نسبة أصلًا، ولْنُسَمِّ هذه (تصورات)، فهذا هو القسم الأول وهو التصورات.

٢- وإمَّا أن تكون هذه المفردات الواقعة صورتها في الذهن قد حكم الذِّهن بإثبات أو نفي علاقات بينها، سواء أكان الذِّهنُ مصيبًا في حكمه أو مخطئًا، وسواءٌ أَوَصَلَ إلى درجة الجزم أو لم يصل، ولْنُسَمِّ هذه تصديقات وهذا هو القسم الثاني (التصديقات).

فالتَّصور هو إدراك أي مفرد من مفردات الأشياء والمعاني، أو كما عرَّفوه: هو الإدراك الخالي عن الحكم[٢].

(١) انظر: العقيدة النسفية مع شرح التفتازاني (ص ١٥)، تحقيق: أحمد حجازي السقا.

(٢) انظر: شرح الملوي وحاشية الصبان (ص ٤٤).

والتصديق: هو إدراك النسبة بين مفردين فأكثر، وهذه النسبة إما موجبة وإما سالبة مثبتة أو منفية، أو كما عرَّفُوه هو الإدراك الذي معه حكم(١).

ولدى التأمُّل نلاحظ أنَّ أول ما يقع في أذهاننا من المعارف إنَّما هو صور مفردات الأشياء والمعاني، ثمَّ نربط بين هذه المفردات الَّتي وقعت صورها في أذهاننا بنسب ما، وهذه النسب (أي العلاقات) إما نِسَبٌ موجبة، وإما نسب سالبة، فإذا أدركنا هذه النسب فقد أصدرنا حكمنا الفكري.

وهنا يتَّضح لنا أنه ما دمنا في حدود إدراك المفردات، دون أن ندركَ في الذِّهن علاقات بينها فإننا لا نزال في حدود الإدراك التصوري، أما إذا أدركنا علاقةً ما (نسبة) فإننا حينئذ ننتقل من الإدراك التصوري الذي كان وحده إلى الإدراك التصديقي معه، وكل إدراك تصديقي لا ينفك عن إدراكات تصورية في ضمنه سابقة له في حصول الإدراك.

فمن صور المفردات الَّتي تقعُ في أذهاننا صورةُ الصخرة، وصورة القسوة، ثم ندرك أن بين الصخر والقسوة علاقة موصوفٍ بصفة، هذه العلاقة هي النسبة التي أدركناها.

فإذا قررنا أن الصخر له صفة القسوة فقد أصدرنا حكمًا إيجابيًّا بذلك، وهذا الحكم هو حكم تصديقي جاء قبله تصورات غير مقترنة بحكم.

ومن صور المفردات التي تقع في أذهاننا صورة الثلج وصورة الحرارة، إن إدراكنا هذا لا يزال في حدود التصور، فإذا أدركنا أن بين الثلج والحرارة نسبة سالبة، فقد أصدرنا حكمنا الفكري بأنَّ الثلج ليس حارًّا، إن إدراكنا لهذه النسبة السالبة إدراك تصديقي جاء قبله تصورات غير مقترنة بحكم(٢).

ويلخص الإمام الأخضري هذا كله في السُّلَّم المُنَورَق بقوله:

إدراك مفرد تصورًا عُلِمْ ودَرْكُ نسبةٍ بتصديق وُسِم(٣)

هذا وبعد أن عرفنا أن العلم ينقسم إلى التصور والتصديق فقد ذهب النَّاس إلى أن تحصيل هذين القسمين اللذين هما قِسْمَا العلم إلى أربعة مذاهب:

(١) انظر: شرح الخبيصي على تهذيب المنطق (ص ٦).

(٢) انظر: ضوابط المعرفة (ص ١٧- ١٩) بتصرُّف.

(٣) انظر: شرح السلم المنورق (ص ٢٨).

فمذهبٌ قائلٌ بأن كليهما بعضه يمكن تحصيله والبعض الآخر لا، فما يمكن تحصيله واكتسابه بأدوات الاكتساب والنظر والتفكير العقلي هو (العلم النَّظري أو المكتسب)، وما لا يمكن تحصيله هو (العلم الضَّروري).

وهذان المصطلحان (الضَّروري والنَّظري) هما المصطلحان المستخدمان في علوم المنطق والكلام والفلسفة، وهذا المذهب هو مذهب جمهور العلماء والفلاسفة.

فمعنى الضَّروري أي بحسب الضرورة، وذلك كتصوُّر البرودة والحرارة، وكعلم الإنسان بوجوده مثلًا، وكعلمه بأن النقيضين لا يجتمعان كعلمه باستحالة أن يكون زيد (شخص) مثلًا موجودًا وغير موجود في نفس الوقت، فهذا العلم لا يحتاج الإنسان فيه اكتساب، أو تفكُّر، فهي حاصلة بالضرورة لا اختيار فيها، والآخر هو النظري أو المكتسب وهو ما يخالف الضرورة كتصوُّر العقل والإنسان، فيحتاج الإنسان إلى بحث ونظر، واكتساب معرفة لفهم وتصور العقل، وفهم معنى الإنسان، وكالتصديق بأن هذا العالَم حادث، أو أن الأرض تدور حول الشمس وهكذا[١].

أما المذهب الثاني فهو قائل بأنه لا يمكن تحصيله، أي أن العلم كله ضروري.

وأما المذهب الثالث فهو القائل بأن الضروري من العلم هو ما يلزم اعتقاده.

وأما المذهب الرابع: فهو القائل بأن كل العلوم نظرية ليس فيها ضروري[٢].

والصحيح من هذه المذاهب هو المذهب الأول.

فالعلم ينقسم إلى الضروري كوجودنا مثلًا، كعلم الإنسان بجوعه وشبعه، أو ريِّه وعطشه، كما أسلفنا؛ ينبني على هذا العلم الضروري سائر العلوم النظرية.

فإذا جئنا بطفل مثلًا لنُعَلِّمَه عملية الحساب وهي عملية عقلية، فإن فهم عملية الجمع مثل أنَّ جمع واحد بواحد ينتج عنه اثنان (١+١= ٢) هذه العملية البسيطة عملية عقلية ضرورية لا تحتاج إلى نظر أو تفكُّر في أنها صحيحة، ننطلق منها إلى إفهام الطفل مثلًا سائر العمليات الحسابية حتى يصل إلى أعقد العمليات الحسابية التي هي نظرية كاستنتاج قيمة (ط) الذي هو جزء من العملية الحسابية لاستنتاج محيط الدائرة أو مساحتها أو حجم الكرة إلى غير ذلك.

(١) انظر: شرح الخبيصي على تهذيب المنطق (ص ٧).

(٢) جواهر الكلام للإيجي (ص ٢٣، ٢٤).

والحجَّة في ذلك أن التصور والتصديق لو كان كله ضروريًّا بديهيًّا، لا نحتاج لاكتساب شيء منهما لَمَا احتجنا إلى التعلم أصلًا، والحال المُشاهَد من الإنسان يكذِّب هذه الفرضيَّة، فالإنسان يتعلم على مدى حياته، كما رأى رجلٌ مع الإمام أحمد رضي الله عنه محبرة فقال له: يا أبا عبد الله أنت قد بلغتَ هذا المبلغ، وأنت إمامُ المسلمين؟! فقال: مع المحبرة إلى المقبرة[1]. وقد قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: {فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۗ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا١١٤} [طه: ١١٤]. فهذه حُجةُ مَنْ نَفَى مقولة مَنْ قال إن العلوم كلها ضرورية.

وأما الحجة على نفي كَسْبِيَّةِ ونظرية الجميع، أن العلوم لو كانت كلها نظرية لما اكتسبنا شيئًا من علومنا على الإطلاق.

توضيح ذلك: نستطيع -كما تَقَدَّمَ- أن نَرُدَّ جميع العلميات الحسابية إلى العملية البسيطة (١+١= ٢) فما الدليل عليها؟! سلَّمْنَا جدلًا أن هناك دليلًا على هذه العملية الحسابية، وسنسمي هذا الدليل (س)، وهنا يطرح السؤال:

ما الدليل والبرهان على (س)؟! نسميه مثلا (س +١)، وما الدَّليل على (س +١)؟ إنه (س +٢). وما الدليل على (س +٢)؟ إنه (س +٣) وهكذا سنظل في متوالية لا تقف عند حد ولن تقف عند حدٍّ، وبالتالي لن نتحقق أبدًا من صحة العملية الأولى (١+١= ٢) فيلزم التسلسل، وهو استمرار العمليات الحسابية إلى ما لا نهاية، وهو أمر باطل كما سيأتي.

أو يلزم الدَّور وهو توقُّف الشيء على نفسه بمرتبة أو بِعِدَّة مراتب، كأنَّ نقول مثلًا: إن (١+١= ٢) وهذه العملية لفهمها لا بد من فهم (س)، ولفهم (س) لا بد من فهم (١+١= ٢)... وهكذا، في دوران لا يتوقف، ولن نتحصل من خلاله على علم أبدًا كذلك، وهذا المعنى شبيه بما توصل إليه كيرت جودل عالم الرياضيات الألماني.

فعلى مدى مئاتِ الأعوام، ظلَّ علماء الرياضيات منشغِلين باستخدام البرهان المنطقيِّ لاستنتاج المجهول من المعلوم. وقد كان التقدمُ مذهلًا مع كلِّ جيل جديد من علماء الرياضيات الذين يتوسَّعون في بنائهم العظيم، ويبتكرون مفاهيمَ عدديةً وهندسية جديدة.

(١) انظر: مناقب الإمام أحمد (ص ٣٧).

غيرَ أنه مع اقترابِ نهاية القرن التاسع عشر، بدأ علماء المنطق الرياضي ينصرفون عن التطلُّع إلى الأمام، وراحوا بدلًا من ذلك يُراجعون أسسَ الرياضيات التي بُني عليها كل شيء، لقد كانوا يرغبون في التحقُّق من مبادئ الرياضيات، وأن يُعيدوا بناءَ كلِّ شيء من المبادئ الأولى بصرامةٍ شديدة، كي يتأكَّدوا بأنفسهم أنَّ تلك المبادئَ الأولى جديرةٌ بالثقة.

يشتهر علماءُ الرياضيات بسُمعتهم السيئةِ في التمسُّك الشديدِ بالحصول على برهانٍ مطلَق قبل قَبول أيِّ ادِّعاء. ويُعبر أيان ستيوارت عن هذه السمعة بوضوحٍ في قصةٍ تَرِدُ في كتابه «مفاهيم الرياضيات الحديثة»: «يُقال: إنَّ عالِمَ فلَكٍ وعالِمَ فيزياء وعالِمَ رياضيَّات كانوا يقضون عطلة في إسكتلندا. وحين أطلُّوا من نافذة القطار، رأَوا خروفًا أسودَ. فقال عالم الفلك: يا له من أمر مثيرٍ للاهتمام أن تكون جميعُ الخراف الإسكتلندية سوداءَ!. فأجاب عليه عالمُ الفيزياء قائلًا: كلا، كلا! بعض الخِراف الإسكتلندية سوداء!. أما عالم الرياضيَّات، فقد نظرَ نحو السماء في تضرُّعٍ ثم قال مترنمًا: يوجد في إسكتلندا حقلٌ واحد على الأقل، وبه خروف واحد على الأقل، وأحد جانبَيه على الأقل أسودُ اللون».

والأكثرُ صرامةً من علماء الرياضيَّات العاديين، هم علماء الرياضيات الذين يتخصَّصون في دراسة المنطق الرِّياضي.

وقد بدأ علماء المنطق الرياضيِّ في التشكيك في الأفكار التي اتخذَها غيرُهم من علماء الرياضيات من المسلَّمات على مدى قرون؛ فعلى سبيل المثال، ينصُّ قانون الانقسام الثلاثيّ على أنَّ الأعداد جميعَها إما سالبةٌ أو موجبة أو صِفر. يبدو هذا واضحًا، وقد افترض علماءُ الرياضيات ضِمنيًّا أنه صحيح، لكنَّ أحدًا لم يعبأ قط بإثبات أنَّ ذلك هو الصحيحُ فِعليًّا.

وقد أدرك علماءُ المنطق أنَّ قانون الانقسام الثلاثي قد يكون خاطئًا إلى أن يتوفَّر برهانٌ على صحته، وإن اتضحَ أنه خاطئٌ بالفعل، فسوف ينهار صرحٌ كامل من المعرفة، وسينهار كلُّ شيء قد بُني على هذا القانون.

من حسن حظِّ علماء الرياضيات أنَّ قانون الانقسام الثلاثيِّ قد أُثبِتَت صحته في نهاية القرن الماضي.

منذ عصر اليونانيّين القدماءِ والرياضياتُ تُراكِمُ المزيدَ والمزيد من المبرهنات والحقائق، وبالرغم من أنَّ معظمها قد أُثبِت بدقَّة، كان علماء الرياضيَّات قلقينَ من أن يكون بعضُها قد تسلَّل دون أن يخضعَ للفحص الدقيق.

فبعضُ الأفكار أصبحَت جزءًا من الثقافة الشعبية، ولا أحدَ متيقِّنٌ في حقيقة الأمر من الكيفيةِ التي أُثبِتَت بها في الأصل، هذا إن كانت قد أُثبِتت بالفعل؛ ومِن ثَمَّ قرَّر علماءُ المنطق إثباتَ جميع المبرهنات من المبادئِ الأولى.

بالرغم من ذلك، فقد كان لا بد من استنتاج هذه الحقائق من حقائقَ أخرى، وكان ينبغي إثباتُ تلك الحقائقِ بدَورها من حقائقَ أخرى أكثرَ جوهريةً، وهكذا دواليك، وفي نهاية المطاف، وجد علماءُ المنطق أنهم يتعاملون مع بضعةٍ من الادِّعاءات الأساسية التي كانت جوهريةً للغاية، حتى إنه لم يكن من الممكنِ إثباتُها، وهذه الافتراضات الجوهرية هي مُسلَّمات الرياضيات.

ومن أمثلة هذه المسلَّمات «قانون الإبدال في الجمع»، الذي ينصُّ على أنه في حالة أيِّ عددين «ص» و«س»، فإن:

ص + س = س + ص

تُعَد هذه المسلَّمة وذلك العددُ القليل من المسلَّمات الأخرى أمورًا بديهية، ضرورية من الناحية المعرفيَّة، ويمكن اختبارها عن طريق تطبيقها على أعدادٍ محدَّدة.

وقد اجتازت المسلَّمات حتى الآن جميعَ الاختبارات، وقُبِلت بصفتها الأساسَ للرياضيات. وتمثَّل التحدِّي الكامن أمام علماءِ المنطق في إعادة بناء الرياضيَّات من هذه المسلَّمات.

والجدير بالذكر أن من هذه المسلمات ما يقوله الطوسي في تحرير أصول إقليدس تحت عنوان العلوم المتعارفة:

«وأما العلوم المتعارفة:

الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وإذا زِيدَ على المتساوية حصلت متساوية، وإذا نقص من المتساوية متساوية بقيت متساوية، وإذا زِيدَتْ على غير المتساوية أو نقص عنه المتساوية حصلت أو بقيت غير متساوية.

الأشياء التي هي أضعاف بعدة واحدة لشيء بعينه أو أجزاء له بعدة واحدة فهي متساوية، والأشياء التي لا يتصل بعضها بالتطبيق على بعض مع اتحاد أحد أطرافها فهي متساوية، والكل أعظم من الجزء[١].

(١) انظر: تحرير أصول إقليدس (ص ٨، ٩) للطوسي، روما، ١٥٨٨م.

وقد شارك فيلقٌ من علماءِ المنطق في العمَليَّة البطيئة الشاقَّة المتمثلةِ في إعادة بناءِ هيكل المعرفة الرِّياضية شديدِ التعقيد باستخدامِ الحد الأدنى من المسلَّمات، وكان الهدف من ذلك هو ترسيخ ما كان علماء الرِّياضيات يعتقدون أنهم يعرفونه بالفعل باستخدام معاييرِ المنطق شديدةِ الصرامة فحسب.

لخَّص عالمُ الرياضيات الألمانيُّ هيرمان فايل المِزاجَ السائد في هذا العصر بقوله: «المنطق هو عاداتُ النظافة الشخصية التي يُمارسها عالم الرياضياتِ للحفاظ على أفكاره قويةً وفي صحةٍ جيدة».

لقد تصدَّر هذا البرنامجُ الذي يقوم على إعادة النظر في المسلمات أبرز شخصيَّات ذلك العصر، ديفيد هيلبرت، فقد كان يعتقد أنه يُمكن إثباتُ كلِّ شيء في الرياضيات بِناءً على هذه المسلَّمات الأساسية، وأنَّ هذا هو ما ينبغي فِعلُه.

وسينتجُ عن هذا إثبات العُنصرَين الأهمِّ في النظام الرياضي على نحوٍ حاسم.

أول هذَين العنصرين هو أنَّ الرياضيات ينبغي أن تكون قادرةً على الإجابة عن جميعِ الأسئلة دون استثناء، وإن كان ذلك نظريًّا على الأقل، وذلك هو سَمْت الاكتمالِ نفسِه الذي استلزَم في الماضي ابتكارَ أعدادٍ جديدة كالأعداد السالبة والأعداد التخيُّلية.

وثاني هذين العنصرَين هو أنَّ الرياضيات يجب أن تكون خاليةً من أيِّ تضارب، أي أنه إذا أُثبِتت صحةُ إحدى العبارات بطريقةٍ ما، فلا يمكن إثباتُ خطأ العبارة نفسِها باستخدام طريقةٍ أخرى.

لقد كان هيلبرت مقتنعًا بأنَّ افتراضَ عددٍ قليل فقط من المسلَّمات سيُتيح إمكانية الإجابة عن أيِّ سؤالٍ رياضي يمكن تخيُّله دون خشية التناقض.

وفي الثامن من أغسطس عام ١٩٠٠م ألقى هيلبرت خُطبةً تاريخية في المؤتمر الدولي لعلماء الرياضيات في باريس.

طرَح هيلبرت ثلاثة وعشرين مسألةً رياضية لم تُحَل بعدُ كان يعتقد أنها ذاتُ أهمية بالغة، كان بعضُ هذه المسائل يتعلقُ بمجالاتٍ عامة في الرياضيات، لكنَّ أغلبَها كان يُركز على الأسس المنطقية للعلم.

كان الهدف من هذه المسائل هو تركيزَ انتباهِ عالم الرياضيات عليها وتوفيرَ برنامَجٍ للبحث.

كان هيلبرت يرغب في تحفيزِ المجتمعِ الرياضيِّ على مساعدته في تحقيقِ رؤيته لتأسيس نظامٍ رياضي خالٍ من الشكِّ والتضارب.

وبالرغم من أنَّ جوتلوب فريجه كان منافسًا لَدودًا لهيلبرت في بعضِ الأحيان، فقد كان أحدَ المنارات الرائدة فيما يُدْعى ببرنامَج هيلبرت، لقد كرَّس فريجه حياتَه على مدى أكثرَ من عقد من الزمان لاشتقاق المئات من المبرهنات من المسلَّمات البسيطة، وقد قادَه نجاحُه إلى الاعتقادِ بأنه في طريقِه إلى إكمال جزءٍ كبير من حُلم هيلبرت.

في عام ١٩٠٢، بدا أنَّ معاناةَ فريجه في طريقها إلى الانتهاء؛ إذ راح يُعِدُّ لنشرِ «القوانين الأساسية لعلم الحساب»، وهو كتابٌ ضخم يتألف من جُزأين كان الهدف منه هو وضْعَ معيارٍ جديد لليقينِ في الرياضيات. وفي الوقت نفسِه، توصَّل عالمُ المنطق الإنجليزي برتراند راسل الذي كان يُسهِم هو أيضًا في مشروعِ هيلبرت العظيم، إلى اكتشافٍ مدمِّر، فبالرغم من اتِّباع بروتوكول هيلبرت الصارم، فإنه قد صادف حالةً من التضارب، وقد ذكر راسل ردَّةَ فعله تجاه ذلك الإدراكِ المروّع بأنَّ الرياضيات قد تكون متناقضةً في جوهرها:

لقد ظننتُ في بادئِ الأمر أنني سأتمكَّن من التغلُّبِ على التناقضِ بسهولة، وأنَّ ثَمة خطأً تافهًا في التبرير المنطقيِّ على الأرجح. بالرغم من ذلك، فقد اتضحَ تدريجيًّا أنَّ ذلك ليس صحيحًا، على مدى النصف الثاني من العام ١٩٠١، كنت أفترضُ أنَّ الحلَّ سيكونُ سهلًا، لكنني توصلتُ في نهايةِ ذلك الوقتِ إلى أنَّه سيكون مَهَمَّةً صعبة، صار من عاداتي أن أتفكَّر فيما هو شائعٌ كلَّ ليلة من الحادية عشرة إلى الواحدة، وبحلول ذلك الوقتِ تمكَّنتُ من معرفةِ الأصواتِ الثلاثة التي تُصدِرها طيورُ السبد. (معظم الناس لا يعرفون إلا واحدًا.) كنت أُحاول بجِدٍّ لحلِّ التناقض. كنتُ أجلس كلَّ صباح أمام صفحةٍ خالية من الورَق. وأُحدِّق في هذه الورقة على مدى اليوم بأكملِه إلا من مدةٍ قصيرة للغداء. وغالبًا ما كانت تظلُّ فارغة بحلول المساء.

لم يكن ثَمَّةَ مَهْربٌ من التناقض. وقد تسبَّب عملُ راسل في ضررٍ كبير لحلم تأسيس نظامٍ رياضي خالٍ من الشكِّ والتضارب والمفارقات. بعث بخطابٍ إلى فريجه الذي كانت مخطوطةُ كتابِهِ لدى الناشرِ بالفعل. وقد جعَل هذا الخطابُ من العمل الذي أنفقَ فيه فريجه حياته، عملًا عديمَ القيمة في حقيقة الأمر، لكنه نشَر كتابه «القوانين الأساسية لعلم الحساب» بالرغم من تلك الضَّربةِ القاضية، واكتفى بإضافة تذييلٍ في الجزء الثاني: «ليس أبغضَ على العالِم من أن ينقُضَ الأساسَ فور أن ينتهيَ من العمل. وقد وجدتُ نفسي في هذا الوضعِ إذ تلقَّيتُ خطابًا من السيد برتراند راسل، بعد أن كان الكتابُ قد أوشك على الخروج من المطبعة».

ومن المفارَقات أنَّ تناقُضَ راسل ظهر من المجموعات أو التشكيلات الأحَبِّ لدى فريجه. لقد ذكر بعد سنواتٍ عديدة في كتابه «تطوُّري الفلسفي»، الأفكارَ التي أوعزَت إليه بالتشكُّك في عملِ فريجه: «لقد بدا لي أنَّ الفئةَ تكون عضوًا في نفسِها في بعض الأحيان، ولا تكون كذلك في أحيانٍ أخرى. ففئةُ ملاعق الشاي على سبيل المثال، ليست ملعقةَ شايٍ أخرى، لكنَّ فئةَ الأشياء التي هي ليست بملاعقِ شاي، من الأشياء التي هي ليست بملاعقِ شاي». كانت تلك الملاحظة الغريبة التي تبدو غيرَ مؤذيةٍ في ظاهرها، هي التي أدَّت إلى تلك المفارقة الكارثية.

غالبًا ما تُشرَح مفارقة راسل باستخدام حكايةِ أمين المكتبة شديد التدقيق. وهي أنَّ أمين المكتبة قد اكتشف في أحدِ الأيام بينما كان يتجوَّل بين الأرفف، مجموعةً من الفهارس. وهي فهارسُ منفصلةٌ للرِّوايات والمراجع والشعر وغير ذلك. ويُلاحِظ أمينُ المكتبة أنَّ بعض الفهارس تُورِد نفسَها، أما البعضُ الآخر فلا يورد نفسَه.

ومن أجل تبسيطِ النظام، يضع أمينُ المكتبة فِهرِسَين آخَرَين، أحدهما يورد جميع الفهارس التي تورد نفسَها، والأكثرُ إثارةً للاهتمام أنَّ الآخرَ يورد جميعَ الفهارس التي لا تورد نفسَها. وبعد إكمال المهمة، يواجهُ أمينُ المكتبة مشكلةً: هل ينبغي أن يورد الفِهرسُ الذي يورد جميعَ الفهارس التي لا تورد نفسَها، نفسَه؟ إذا أوردَ نفسَه، فلا ينبغي أن يُورَد وَفْقًا للتعريف. أما إذا لم يُورِد نفسَه، فسوف ينبغي أن يُورَد وفقًا للتعريف. إنَّ أمين المكتبة في موقفٍ لا يُمكن أن يربحَ فيه.

والفهارس الواردة في هذا المثال شديدةُ الشبَهِ بالمجموعات أو الفئات التي استخدمها فريجه لتكونَ التعريفَ الجوهريَّ للأعداد. ومِن ثَمَّ فإنَّ التضارب الذي يُزعج أمينَ المكتبة، سيُسبِّب المشكلاتِ فيما يُفترَض أن يكون بناءً منطقيًّا للرياضيات. إنَّ الرياضيات لا يمكن أن تتسامحَ مع التضارب أو المفارقات أو التناقض. فأداةُ البرهان بالتناقض الفعَّالةُ على سبيل المثال، تعتمد على خُلوِّ الرياضيات من المفارقات. يذكر هذا البرهان أنه إذا أدَّى أحدُ الافتراضات إلى نتيجةٍ غيرِ منطقية، فلا بد أن يكون هذا الافتراضُ خاطئًا، أما راسل، فهو يرى أنَّه حتى المسلَّمات يُمكن أن تُؤدِّيَ إلى نتائجَ غيرِ منطقية. ومِن ثَمَّ؛ فمن الممكن أن يوضِّح البرهان بالتناقض أنَّ إحدى المسلَّمات خاطئة، غير أنَّ المسلَّماتِ هي أسسُ الرياضياتِ ومعترَفٌ بصحتها.

تَشَكَّك العديدُ من المفكرين في عملِ راسل بزعمهم أنَّ الرياضيات مَسعًى ناجحٌ بلا شكٍّ ولا تشوبُه شائبة. وقد أجاب هو عن ذلك بشرحِ أهمية عملِه بالطريقة التالية:

«بالرغم من ذلك»، قد تقول: «كل ذلك لا يُزعزِع اعتقادي بأنَّ ٢ زائد ٢ يساوي ٤». وأنت مُحِق في هذا إلا في حالاتٍ ضئيلة، وحالات ضئيلة فقط هي التي تشكُّ فيها بشأن ما إذا كان حيوانٌ معينٌ كلبًا أم لا، أو ما إذا كان طولٌ محدد أقلَّ من المتر أم لا. لا بد أن يكون العددُ اثنَين، اثنين من شيءٍ محدَّد، وسيكون الافتراضُ القائل بأنَّ «٢ زائد ٢ يساوي ٤» عديمَ الفائدة ما لم يكن من الممكنِ تطبيقُه. فاثنان من الكلاب زائد اثنين من الكلابِ على سبيل المثال، يُساوي أربعةً من الكلاب بالتأكيد، لكن ثمةَ حالاتٍ تظهر لا تكون متأكدًا فيها مما إذا كان اثنان منهما من الكلاب أم لا. وقد تقول: «حسنًا، ثَمة أربعةُ حيوانات على أي حال». غير أنَّ بعضَ الكائنات الدقيقة ما من يقينٍ بشأن ما إذا كانت من النباتات أم من الحيوانات. وسوف تقول: «حسنًا، هي مِن الكائنات الحية إذن». غير أنَّ بعضَ الأشياء ليس من المؤكَّد ما إذا كانت حيةً أم لا. وسوف يدفعُك هذا إلى القول: «حسنًا، كِيانان وكِيانان يُساوي أربعةَ كيانات». وحين تُخبرني بما تعنيه بلفظة «كِيان»، سنُواصل الجدال.

لقد زعزع عملُ راسل أُسسَ الرياضيات، ودفع بدراسةِ المنطق الرياضيّ إلى حالةٍ من الفوضى. كان علماءُ المنطق يُدركون أنَّ وجود مفارقةٍ تترصَّد في أسسِ الرياضيات قد يُؤدي عاجلًا أم آجلًا إلى أن تُطِل برأسِها غير المنطقي وتتسبَّب في مشكلاتٍ عميقة. فبدأ راسل مع هيلبرت وغيرِهما من علماء المنطق في مُحاولةِ علاج هذا الموقف وإعادةِ التعقُّل إلى الرياضيات.

لقد جاء هذا التضاربُ نتيجةً مباشرة للتعامل مع مُسلَّمات الرياضيات، التي كان من المفترض حتى ذلك الوقتِ أنها بديهيَّة وكافيةٌ لتعريف بقيةِ الرياضيات. وكان من النهج المقترَح ابتكارُ مُسلَّمةٍ إضافية تمنع أن تكون الفئةُ عضوًا في نفسِها. وسيمنعُ هذا من حدوثِ مفارقة راسل بالاستغناء عن السؤال بشأنِ إيراد فِهرس الفهارِس التي لا تُورِد نفسَها من عدمه.

قضى راسل العقد التالي في التفكيرِ في مُسلَّمات الرياضيَّات، وهي جوهرُ العلم نفسِه. وفي العام ١٩١٠، وبالتعاون مع ألفريد نورث وايتهيد، نشَر الجزء الأول من كتاب «مبادئ الرياضيات» المكوَّن من ثلاثة أجزاء، الذي كان -فيما يبدو- محاولةً ناجحة لتقديمِ معالجةٍ جزئية للمعضِلة التي خلَّفَتها مُفارقتُه. على مدى العقدَين التاليَين، استخدمَ آخَرون «مبادئ الرياضيات» دليلًا لتأسيسِ صرحٍ رياضي لا تشوبُه شائبة، وبحلول الوقت الذي تقاعدَ فيه هيلبرت في العام ١٩٣٠، كان واثقًا من أنَّ الرياضياتِ تسير جيدًا في طريقها نحوَ التعافي. كان يبدو أنَّ حلمه بوضعِ أساسٍ منطقي متَّسقٍ وفعَّال بالدرجة التي تكفي للإجابة عن جميع الأسئلة، في طريقه لأن يصبحَ حقيقةً.

وبعد ذلك في العام ١٩٣١، نشر رياضيٌّ مجهول يبلغ من العمر خمسةً وعشرين عامًا، ورقةً حطَّمَت آمالَ هيلبرت إلى الأبد. لقد أجبر كورت جودل علماءَ الرياضيات على تقبُّل أنَّ الرياضياتِ لا يمكن أن تكون مثاليةً من الناحية المنطقية، تضمَّنَت أعمالُه فكرةَ أنَّ معضلات كمبرهنةِ فيرما الأخيرة قد يكون حلُّها أمرًا مستحيلًا.

وُلِد كورت جودل في الثامن والعشرين من إبريل عام ١٩٠٦ في مورافيا التي كانت في ذلك الوقت جزءًا من الإمبراطورية النمساويَّة المجَرية، وصارت الآن جزءًا من جمهورية التشيك. عانى من أمراضٍ خطيرة منذ الصِّغَر، وكان أكثرُها خطورةً نوبةً من الحمَّى الروماتيزمية في سنِّ السادسة. وقد تسبَّب هذا اللقاءُ المبكر مع الموت في إصابة جودل بمرض الوسواس الذي لازمه طَوالَ حياته. فبعد أن قرأ كتابًا دراسيًّا في الطبِّ وهو في سنِّ الثامنة، صار مقتنعًا بأنَّ قلبَه ضعيف، بالرغم من أنَّ أطباءَه لم يجدوا دليلًا على ذلك. وبعد ذلك في نهاية حياته، اعتقد خطأً أنه يتعرَّض للتسمُّم ورفض أن يتناولَ الطعام حتى كاد أن يموت جوعًا.

حين كان جودل طفلًا، ظهرَت موهبتُه في العلوم والرياضيَّات، ودفعَت طبيعتُه المُحِبة للاستطلاع عائلتَه لأن يُطلِقوا عليه لقبَ «دير هير فاروم» أي (السيد لماذا). التحقَ بجامعة فيينا وهو لا يَدْري أيَّ تخصصٍ في الرياضيات أو الفيزياء، غير أنَّ محاضرةً ملهِمة تمتلئُ بالشغف في مقرَّرٍ دراسيٍّ عن نظرية الأعداد ألقاها البروفيسور بي فورتوانجلر، قد أقنعَت جودل بأن يُكرِّس حياته للأعداد. وقد زاد من الطبيعةِ الاستثنائية للمحاضرات أنَّ فورتوانجلر كان يُعاني من الشلل بدايةً من الرقبة إلى أسفل جسده؛ لذا كان مُضطرًّا إلى إلقاء المحاضرات من كرسيِّه المتحرك دون ملاحَظات، بينما كان مساعدُه يكتب على السبورة.

في أوائل العشرينيَّات من عمره، كان جودل قد أثبتَ نفسَه في قسم الرياضيات، لكنه كان يتجوَّل مع زملائه أحيانًا في الرَّدْهة لحضور اجتماعات «الدائرة الفيينيسية»، وهي مجموعةٌ من الفلاسفة كانوا يجتمعون لمناقشة كُبرى الأسئلة المنطقية في العصر. وكانت هذه المدَّة هي التي طوَّر فيها جودل الأفكارَ التي حطمَت أسس الرياضيات.

في العام ١٩٣١، نشر جودل كتابه «عن قضايا صوريَّة غير مكتمِلة في «مبادئ الرياضيات» والنُّظم ذاتِ الصِّلة»، الذي كان يتضمَّن مبرهناته التي تُدعى باسم مبرهنات عدم الاكتمال. فورَ أن وصلَت أنباءُ المبرهنات إلى أمريكا، ألغى عالمُ الرياضيات العظيم جون فون نيومان، سلسلةَ محاضرات كان يُلقيها عن برنامَج هيلبرت، واستبدل بالجزء المتبقِّي من السلسلة مناقشةً لعمل جودل الثوري.

لقد أثبت جودل أنَّ محاولةَ وضع نظام رياضيٍّ مكتمل ومتَّسِق مهمةٌ مستحيلة. ويُمكن تجسيدُ أفكاره في عبارتين:

المبرهنة الأولى لعدم الاكتمال

إذا كانت نظريةُ مجموعةِ المسلَّمات متسقةً، فسوف توجد حَدْسياتٌ لا يُمكن إثباتُها ولا نفيُها.

المبرهنة الثانية لعدم الاكتمال

ما من إجراءٍ بَنَّاء سيُثبت اتساقَ نظرية مجموعة المسلَّمات.

إنَّ ما تقوله مبرهنة جودل الأولى في الأساس هو أنَّه ستظلُّ هناك أسئلةٌ لا تستطيع الرياضياتُ الإجابةَ عنها، أيًّا كانت مجموعةُ المسلَّمات المستخدَمة: أي أنَّ الاكتمالَ لا يُمكن أن يتحقَّق أبدًا. والأسوأ من ذلك أنَّ المبرهنة الثانية تقول إنَّ علماء الرياضيات لا يُمكن أبدًا أن يتيقَّنوا من أنَّ المسلَّمات التي اختاروها لن تُؤدِّيَ إلى تضارُب: أي أنَّ إثباتَ الاتساق غيرُ ممكنٍ أبدًا. لقد أوضح جودل أنَّ برنامج هيلبرت كان مَهَمَّةً مستحيلة.

بعد ذلك بعقود، ذكَر برتراند راسل في كتابه «صور من الذاكرة»، رِدَّةَ فِعله بشأن اكتشاف جودل: «كنتُ أريد اليقينَ على النحو الذي يُريده الناسُ في الإيمان الدِّيني. وقد ظننتُ أنَّ اليقينَ سيوجد في الرياضيات أكثرَ مما يوجد في أيِّ مجالٍ آخَر. غير أنني اكتشفتُ أنَّ العديد من البراهين الرياضية التي كان المعلِّمون يتوقَّعون مني أن أتقبَّلها، مليئةٌ بالمغالَطات، وأنه إذا كان من الممكن اكتشافُ اليقين في الرياضيات بالفعل، فسوف يكون ذلك في مجالٍ جديد في الرياضيات يتمتَّع بأساساتٍ أكثرَ رسوخًا من تلك التي كان يُعتقَد حتى ذلك الوقتِ أنها ثابتة. بالرغم من ذلك، فمع مواصَلة العمل، كنت أتذكَّر حكايةَ الفيل والسلحفاة باستمرار. فبعد أن صمَّمتُ فيلًا يُمكن للعالَم الرياضيّ أن يستقرَّ عليه وجدت الفيل يترنَّح، وبدأتُ في تصميم سُلَحفاة لكي تمنعَ الفيل من السقوط. غير أنَّ السلحفاة لم تكن أكثرَ ثباتًا من الفيل، وبعد حوالي عِشرين عامًا من العمل الشاقِّ، توصلتُ إلى استنتاجِ أنه ما من شيءٍ آخرَ يُمكنني القيامُ به في سبيل جعلِ المعرفة الرياضية يقينيَّة.

وبالرغم من أنَّ مبرهنة جودل الثانيةَ تقول باستحالةِ إثبات اتِّساق المسلَّمات، فإنَّ هذا لا يَعني بالضرورة أنها متضاربة. فقد كان العديدُ من علماء الرياضيات لا يزالون يعتقدون في صميمِ قلوبهم أنَّ الرياضيَّات ستظلُّ متسقةً، لكنهم لم يستطيعوا إثباتَ ذلك عقليًّا. لقد كان عالِمُ نظرية الأعداد العظيمُ أندريه ويل يقول: «الإله موجودٌ لأنَّ الرياضيات متسقة، والشيطان موجود لأننا لا نستطيع إثباتَ ذلك».

إنَّ برهان مبرهنتَي جودل لعدمِ الاكتمال معقَّدٌ للغاية، والحقُّ أنَّ التعبير الأدقَّ عن المبرهنة الأولى يجب أن يكون على النحو التالي:

في أيّ نظام صوريٍّ متسقٍ يمكن إجراءُ قدرٍ معيَّن من العمليات الحسابية في إطاره، توجد صيغٌ رياضية للنظام لا يُمكن إثباتها أو نفيها من داخل النظام نفسِه.

ومن حسنِ الحظ أنه، مثلما هي الحالُ مع مفارقة راسل وحكايةِ أمين المكتبة، يمكنُ توضيحُ مبرهنة جودل الأولى عن طريق قياسٍ منطقي آخرَ بفضل إيبيمينيداس، وتُعرَف أيضًا بمفارقة الكريتي أو مفارقة الكاذب. كان إيبيمينيداس رجلًا كريتيًّا قد صاح: «أنا كاذب!»

وتنشأ المفارقة حين نُحاول أن نُحدد ما إذا كانت هذه العبارةُ صحيحةً أم خاطئة. فلْنرَ أولًا ما يحدثُ حين نفترض أنَّ العبارة صحيحة. إذا كانت العبارة صحيحة، فإنَّ هذا يعني أنَّ إيبيمينيداس كاذبٌ، لكننا افترضنا في البداية أنه قد صرَّح بعبارةٍ صحيحة؛ إذن فهو ليس بكاذب، وبهذا تكونُ لدينا حالةٌ من التضارُب. ولنرَ الآن ما يحدث حين نفترضُ أنَّ العبارة خاطئة. إذا كانت العبارة خاطئة، فإنَّ هذا يعني أنَّ إيبيمينيداس ليس بكاذب، لكننا قد افترَضْنا في البداية أنه قد صرَّح بعبارةٍ خاطئة؛ إذن فهو كاذب، وبهذا تكون لدينا حالةٌ أخرى من التضارب. سواء افترضنا أنَّ العبارة صحيحة أو افترضنا أنها خاطئة، ينتهي بنا الأمرُ إلى حالةٍ من التضارب؛ ومِن ثَمَّ، فإنَّ العبارة ليست بالصحيحة ولا بالخاطئة.

أعاد جودل تأويلَ مفارقة الكاذب وطرحَ مفهوم البرهان. وقد تمثَّلَت النتيجةُ في عبارة على غِرار: «ما من برهانٍ على هذه العبارة».

إذا كانت العبارةُ خاطئة لأمكنَ إثباتُها، لكنَّ هذا يُعارض العبارة. ومِن ثَمَّ؛ فلا بد أن تكون العبارةُ صحيحةً لتفادي التضارب. ومع ذلك، بالرغم من أنَّ العبارة صحيحة، فإنه لا يُمكن إثباتها؛ لأنَّ هذه العبارةَ (التي نعرف الآن أنها صحيحة) تقول ذلك.

ونظرًا إلى أنَّ جودل قد تمكنَ من ترجمة العبارة سابقةِ الذِّكْر إلى ترميزٍ رياضي، فقد تمكنَ من إثبات وجود عباراتٍ صحيحة في الرياضيَّات لكن لا يمكن إثباتُ صحَّتها، وهي العبارات التي تُسمَّى بالعبارات غيرِ القابلة للحسم. وقد كانت تلك هي الضربةَ القاضية لبرنامج هيلبرت[١].

وهذا المعنى الذي عرضناه في نظرية جودل قريب مما عبَّر عنه علماء الكلام قديما كالإمام الكاتبي في الشمسية بقوله: «العلم: إمَّا تصورٌ فقط وهو حصول صورة الشيء في العقل.

أو تصوُّر معه حكم وهو إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا؛ ويقال للمجموع تصديق.

وليس الكلُّ من كلٍّ منهما بديهيًّا وإلَّا لما جهلنا شيئًا، ولا نظريًّا وإلا لدار أو تسلسل؛ بل البعض من كلٍّ منهما بديهيٌّ والبعض الآخر نظريٌّ يحصل بالفكر»[٢].

ويقول السَّيِّد الشريف الجرجاني في شرحه للمواقف: «(إنَّ كلًّا من التَّصور والتصديق بعضُه ضروري بالوجدان) فإنَّ كل عاقل يجد من نفسه أنَّ بعض تصوراته -وكذا بعض تصديقاته- حاصلٌ له بلا قدرة منه ولا نظر فيه؛ وإذ لولاه -أي لولا أنَّ بعضًا من كل منهما ضروري- (لزم الدَّور أو التَّسلسل).

إذ حينئذٍ يكون كلُّ واحد من التصور وكذا كلُّ واحد من التصديق نظريًّا؛ فإذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التَّحصيل مستنِدًا إلى تصوُّر أو تصديق آخَر، هو أيضًا نظريٌّ مستنِد إلى غيره من التصورات أو التصديقات.

فإما أن يدور الاستناد في مرتبة من المراتب، أو يتسلسل إلى ما لا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لأنهما باطلان ممتنعان كما سيأتي، فما يتوقف عليهما كان باطلًا ممتنعًا وحينئذ يلزم أن لا يكون شيء من التَّصور والتَّصديق حاصلًا لنا، وهو باطل قطعًا»[٣].

ويقول الآمدي: «والذي عليه المحصِّلون: أنه ليس كلُّ علم ضروريًّا؛ إذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم، ووجود الصَّانع، والجوهر الفرد وبقاء الأعراض إلى غير ذلك.

---

(١) انظر: مبرهنة فيرما الأخيرة (ص ١٥٤- ١٦٦).

(٢) انظر: شرح الشمسية للسيد الشريف الجرجاني (١/ ٨٩- ٩٠).

(٣) انظر: شرح المواقف (١/ ٩٧، ٩٨).

ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية؛ لما ساغ الخلاف فيها من الجمع الكثير من العقلاء ممَّن تقوم الحجة بقولهم، ولما وجد واحد من نفسه الخلوَّ عنها»[١].

ويقول الأصفهاني في شرح طوالع الأنوار: «وإنما قلنا إن البعض من كل منهما أي من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية، أو كسبية، وكل منهما مُحَال، أما الأول فلأنه لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية لَمَا فقدنا شيئًا منهما أي يكون الكل حاصلًا لنا بلا نظر وفكر، واللازم باطل؛ فإن كثيرًا من التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر.

وأما الثاني فلأنه لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها كسبية لَمَا تحصَّلْنَا على شيء منهما واللازم باطل؛ فإن كثيرا من التصورات والتصديقات قد نتحصل عليها.

بيان الملازمة أن النظري إنما يكتسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات بأسرها مكتسبة لَلَزِم استناد كل منهما إلى غيره، إما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عَوْدِ اكتساب الشيء منهما حينئذ إلى ما يتوقف عليه، وإما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل إلى غير النهاية، وكلٌّ من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات، أما الدور فلأنه حينئذ يتوقف تحصُّلُنا على شيء على ما يتوقف عليه الشيء، فيتوقف تحصُّلُنا على شيء على نفسه لأن المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء، وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله.

وأما التسلسل فلأنَّ تحصُّلَنا على شيء من التصورات والتصديقات يتوقف حينئذ على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل، وحصول ما لانهاية له في العقل محال؛ لامتناع إحاطة الذهن بما لا يتناهى، والموقوف على المحال محال، فتحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات محال»[٢].

{***

(١) انظر: أبكار الأفكار (١/ ٨١، ٨٢).

(٢) شرح طوالع الأنوار للأصفهاني (ص ٨، ٩).

وسائل العلم

كما قدَّمنَا سلفا فإن العلم له روافد تجلبه للعقل، وهي ثلاثة:

الأول: الحواس السليمة، الثاني: الخبر الصادق، والثالث العقل، وهذا الحكم حكم استقرائي إذ لا تخرج روافد العلم للخلق عن هذه الثلاثة، وذلك لأن السبب إن كان من خارج الإنسان فهو الخبر الصادق، أو لا فإما أن يكون آلة لا تدرِك- أي لا يحصل بها الإدراك- وهي الحواس، أو آلة تدرك وهي العقل.

قال النسفي في العقائد النسفية: «وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل»[1].

فإذا تحصَّل العلم لدى الإنسان -وهو لا يكون إلا من خلال هذه الطرق- استطعنا حينئذ أن نقسم العلم باعتبارها إلى ستة أنواع: البديهيات، المشاهدات، المجربات، المتواترت، الفطريات، الحدسيات.

تفصيل هذه اليقينيات:

الأوَّليات أو البديهيات: وهي التي يدركها العقل بمجرد تصور الطرفين، كقولك الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، والممكن يحتاج في وجوده إلى مرجح، فإن العقل إذا تصور طرفي القضية، سواء كان تصورهما ضروريا كما في القضية الأولى، أو نظريًّا كما في الثانية جزم بالنسبة بمجرد الالتفات إليها ولا يحتاج إلى واسطة.

وهذا بالنسبة لصاحب العقل الكامل السليم، فالتوقف عن الجزم بالنسبة بعد تصور الطرفين لنقص العقل، كما في الصبيان والبله، أو لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للبديهيات، لا يخرج مثل هذه القضايا عن كونها بديهية.

المشاهدات: هي القضايا التي يدركها العقل بسبب المشاهدة بالحس الباطني كقولك الجوع مؤلم وهي بخلاف ما تدرك بسبب المشاهدة بالحس الظاهر فهي المحسوسات وقد تسمى بـ«الوجدانيات».

المجربات: هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين، أحدهما: يضم للعقل، وهو تكرار المشاهدة على وجه يفيد اليقين، ثانيهما: يضم للقضية وهو قياس خفي، مثال ذلك: الخمر مسكر، فالعقل يجزم بنسبة الإسكار إلى الخمر بواسطة أمر ينضم إليه، وهو تكرار المشاهدة، وبواسطة قياس مترتب على تكرار المشاهدة، ولا يشعر به المتكلم بالقضية، مع حصوله فإنه شاهد مرة بعد أخرى حصول الإسكار عند شرب الخمر، جزم بأن هذا لا بد له من سبب، فينشأ عن ذلك قياس، تركيبه هكذا:

(١) شرح العقائد النسفية (٥٦- ٦٠).

كلما استعملت الخمر، وجد سبب الإسكار بها، وكلما وجد سبب الإسكار وجد الإسكار... النتيجة: كلما استعملت الخمر وجد الإسكار، وهي مضمون القضية القائلة: الخمر مسكر.

ويمتاز هذا النوع عن الاستقراء: بأن الأحكام الاستقرائية لا قياس فيها، ويمتاز عن الفطريات: بأن القياس فيها لازم لتصور الطرفين.

المتواترات: وهي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين، أحدهما: يضم إلى العقل، وهو سماع الأخبار، والثاني: يضم إلى القضية، وهو قياس اقتضاء حال المخبرين، مثال ذلك:

قولنا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة، وظهرت المعجزة على يديه، فإن العقل يجزم بنسبة دعوى النبوة، وظهور المعجزة إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة سماع ذلك الخبر، وهو المنضم إلى العقل، بواسطة القياس الذي اقتضاه حال المخبرين، وهو قولنا: هذا خبر جمع يستحيل كذبهم، وكل ما كان كذلك فهو حق، النتيجة هذا خير حق.

الحدسيات: هي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها بواسطة أمرين: أحدهما يضم إلى العقل وهو تكرار المشاهدة، ثانيهما: يضم للقضية وهو قياس مترتب على تلك المشاهدة مثال ذلك: نور القمر مستفاد من نور الشمس، فإن الجزم باستفادة نور القمر من نور الشمس حصل للعقل؛ بواسطة مشاهدة اختلاف تشكلات نوره ضعفا أو قوة؛ بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قربًا وبُعدًا، وينشأ عن تلك المشاهدة المتكررة قياس تركيبه:

لو لم يكن نور القمر مستفادًا من نور الشمس؛ لما اختلف قوةً وضعفًا بحسب القرب والبعد، لكنه اختلف قوة وضعفًا بهذا الاعتبار فثبت أن نوره مستفاد من نور الشمس.

المحسوسات: وهي ما يدركه العقل بواسطة الحس الظاهر كقولك الشمس مشرقة[(١)].

إنَّ الإنسان منذ أطلَّ على العالم بنظره وعاين الأشياءَ فعلم بعلم بسيط لا يعتريه شكٌّ ولا يشوبه ريبٌ؛ أن الفضاء مملوء بموجودات هائلة، والأرض تحتوي على كائنات لا تحصى، هو أحدها.

كما علم بعلم فطريٍّ أنَّ الكون ديَّارٌ سوى ما يراه، وأن في صحيفة الوجود موجودات غيرها، وأن وراء نفسِه وتصوَّراتها حقائقَ واقعيَّة ثابتة، لم يرتَّب في ذلك أبدًا.

(١) انظر تفصيل ذلك في حاشية البيجوري على متن السلم (ص ٨٩، ٩٠) مطبعة بولاق- ١٢٩٧هـ و: إيضاح المبهم من معاني السلم (ص ١٨). و: الكليات (ص ٩٨٠، ٩٨١) لأبي البقاء الكفوي- تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري- مؤسسة الرسالة- بيروت. والقول السديد في علم التوحيد (١/ ٣٣- ٣٦) تأليف فضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة، تحقيق وتعليق: أ.د عوض الله حجازي، الإدارة العامة لإحياء التراث بالأزهر الشريف.

وكلُّ واحد منا إذا رجع القهقرى إلى أوَّليات حياته، يقفُ على أنه ما عرف يمينه من يساره إلا وقد أدرك قبل عرفانه هذا أن وراء وجوده وتصوراته عالمًا مشحونًا بالموجودات، وأنَّه في هذا العالم مبدأ لأفعال تصدر عنه باختياره، فهو يأكل إذا جاع، ويشرب إذا ظمئ، ويكتسي إذا عري، ويستريح إذا تعب.

إنَّ الاعتراف بأن وراء ذهن الإنسان وذهنياته حقائق ووقائع تحكي عنها علومه وإدراكاته، ليس بمعنى تصويب عامة آرائه وأفكاره، بل المراد التصديق الإجمالي بأنها تكشف عن واقعيات، لأنه كما يكون مصيبا في بعض إدراكاته؛ قد يخطئ في بعض آخر منها.

هذا ما عليه جلُّ البشر، إلا أنَّ هناك شرذمة قليلين خالفوا الرأي العام في هذا المجال؛ وهم بين:

١- منكر للواقعيات والحقائق، قائل بأن الصور الذهنية ليست إلا خيالا في خيال ولا تكشف عن شيء وراءها أبدا.

٢- ومسلِّم بالحقائق والواقعيَّات؛ ولكنَّه شاكٌّ في صحة انطباق ما ندركه عليها، غيُر مذعنٍ بأن لهذه الصور إمكانية الكشف عما وراءها، وهاتان الطائفتان تقابلان المنهج الثالث الذي عليه عقلاء البشر.

وبعبارة أخرى: إن ها هنا مسألتين، مسألة وجود واقع موضوعي للإدراكات والإحساسات، والأخرى مسألة مطابقة ما يبدو لنا في إدراكنا وحواسنا لذاك الواقع فهناك من ينكر المسألة الأولى، وهناك من يقبلها ولكنه يشك في مطابقة ما يبدو في إدراكنا وحواسنا لما هو الواقع.

فالمذاهب إذن في تقييم المعرفة ثلاثة:

الأول: منهج الإنكار.

الثاني: منهج الشك.

الثالث: منهج الجزم واليقين[١].

وهذا المعنى هو ما عبر عنه النَّسفيُّ في عقائده بقوله: «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية»[٢].

(١) انظر: نظرية المعرفة للعاملي (ص ٦٧، ٥٨).

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية (ص ٤٢- ٤٩).

فهذا الكلام من السعد التفتازاني يبين أن هذه المذاهب الحديثة التي سوف نتعرض لها هي مذاهب قديمة، وهم الذين سموا في التاريخ الفلسفي باسم (السوفسطائية).

فإن تاريخ الفلسفة اليونانية يحكي عن ظهور جماعة في القرن الخامس قبل الميلاد يدعون أنهم من أهل الفضل والعلم، كانوا ينكرون المحسوسات والبديهيات، ويعدون صحيفة الوجود خيالا في خيال، ولا يعترفون بشيء من الواقعيات، وغاية ما كانوا يعترفون به بعد البحث والجدال، هو وجودهم وذهنهم وذهنياتهم، وهؤلاء عرفوا في تاريخ الفلسفة وهؤلاء عرفوا في تاريخ الفلسفة بالسوفسطائيين.

ومما ينقضي منه العجب أن الجدل ربما كان يجرهم إلى إنكار وجود أنفسهم أيضا، ومع ذلك كله كانوا يعيشون كسائر الناس الذين لا يشكون في الحقائق، بلا اختلاف بينهم في المعيشة والسلوك، فلم يشاهد من المنكرين الضحك في مقام البكاء، ولا النوم عند الجوع، ولا السكوت في موضع التكلم.

وذلك يعرب عن أنهم كانوا يتفهون بما ليس في قلوبهم، ويقولون بما يضاد ما توحيه إليهم فطرتهم وهو أنه لا يسد جوع الإنسان خيال الأكل إذا جاع، ولا يرويه تصور الماء إذا ظمئ، ولا يكسوه خيال الثوب إذا عري، ولا يريحه تفكير الراحة إذا تعب.

فلا بد– في ضوء ذلك- من البحث عن الحافز أو الحوافز التي جرتهم إلى تبني هذه الفكرة الساقطة، ولعل الذي دعاهم إلى تبنيها أحد الأمرين التاليين أو كلاهما.

الأول: ظهور الآراء المتشتتة في الأبحاث الفلسفية فيما يتعلق ببدء العالم، ونهايته، وموجده، وغرضه، وغير ذلك مما تضاربت فيه الآراء، ورأوا أن كل طائفة تخطئ الأخرى وترد براهينها، والتشاجر والتنازع فيما بينها قائم على قدم وساق، فلا ينقطع البحث ولا يصل إلى غاية.

فهذا البسط والعمق من جانب، وبساطة أفكار القوم في تمييز الصحيح من الآراء عن الزائف منها من جانب آخر، جعلهم حيارى وعقولهم صرعى، فلجأوا إلى مسلك آخر، وهو مسلك السفسطة بأقسامها.

الثاني: ظهور فن الخطابة في تلك الأدوار، وهذا الفن يبتنى على ذوقيات وتحليلات يستحسنها البسطاء، حيث يجدونها ملائمة لبعض قواهم، وكان للخطابة تأثير واسع في تلك الحقبة، فاستخدمها رجال السياسة لبيان أهدافهم السياسية في إجراء الإصلاحات، أو إشعال الثورات، أو إخمادها، بل كان المحامون في المحاكم القضائية يستخدمونها في الدفاع عن موكليهم، فلأجل ذلك دونوا لها أصولا وقواعد، وصارت فنا مستقلا.

فلما كان القوم يرون أن رجال السياسة قد يتبنون موقفا اليوم، وآخر غدا، ورأوا أن كل محام يتبنى شتى ما ينتفع به موكله ويبطل ما يدعيه خصمه، بل ربما لجأ محام واحد إلى الدفاع عن المتخاصمين جميعا، كل ذلك صار سببا لتشكيك القوم في ثبوت واقعية وراء التفكير الإنساني، إذ رأوا أن الحقائق ملعبة الأفكار والآراء.

وظل القوم تائهين في ضلالتهم، يسوقون العامة إلى حضيض الجهل والظلمة، إلى أن نهض الفطاحل من الأغارقة الأقدمين كسقراط وأفلاطون وأرسطو فكافحوهم، وبددوا شملهم، وحلوا عقدهم وشبهاتهم، وأوضحوا أن للأشياء كلها حقيقة وواقعية، وإن اختلفت الآراء والأفكار في إدراكها، وأن الفلسفة هي العلم بأحوال الأعيان الخارجية على ما هي عليه، ولو أن الإنسان سعى في تحصيل ضالته على نظام صحيح، لظفر بها، وتحقيقا لهذه الغاية؛ قام المعلم الأول بتدوين المنطق واستطاع بذلك أن يقضي على شبهات القوم.

طوائف المنكرين:

ثم إن المنكرين للواقعيات على طوائف:

من أنكر الواقعيات بقول مطلق، فلم يعترف بواقعية شيء من الأشياء.

من وقف على أن إنكار الواقعيات على الإطلاق يتضمن الاعتراف بعدة حقائق من حيث لا يشعر، ولأجل ذلك أخذوا منحى آخر، فقالوا: لا علم لنا بأي واقع من الوقائع، أو أية حقيقة من الحقائق.

وقد عزب عن الطائفتين أن ما تتبناه يتضمن الاعتراف بواقعية أنفسهم وذواتهم، وأن لهم علما وتفكيرا.

من وقفوا على المؤاخذة السابقة، فقالوا ليس لنا علم بشيء عدا ذاتنا وتفكيرنا، فاعترفوا بواقعيتين، واقعية ذات الإنسان وعلمه.

يقول ابن سينا: «يسألون: هل أنكم تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل، أو تشكون؟!

فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور، فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما، سواء أكان ذلك الاعتقاد اعتقاد بحقية في قولهم بإنكار القول الحق، أو اعتقاد البطلان، أو الشك فيه، فسقط إنكارهم الحق مطلقا، وإن قالوا: إنا شككنا فيقال لهم: هل تعلمون أنكم شككتم أو أنكم أنكرتم، وهل تعلمون من الأقاويل شيئا معينا؟ فإن اعترفوا بأنهم شاكون أو منكرون، وأنهم يعلمون شيئا معينا من الأشياء،

فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما، وإن قالوا إنا لا نفهم شيئا أبدا، وننكر الأشياء جميعا حتى إنكارنا لها أيضا، ولعل هذا ما يتلفظ به لسانهم معاندين، فسقط الاحتجاج معهم، ولا يرجى منهم الاسترشاد، فليس علاجهم إلا أن يكلفوا بدخول النار، إذ النار واللانار واحد، ويضربوا فإن الألم واللاألم واحد»[١].

وقال الإمام فخر الدين الرازي:

«اتفق أهل التحقيق على أن المنازع للأوائل (البديهيات) في التصديقات لا يستحق المكالمة والمناظرة، إذ لا يمكن إقامة البرهان على حقيقة هذه القضية، والذي ينازع فيها إما ينازع لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية، وإما لكونه معاندا، وإما لأجل أنه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة المتقابلة، ولم يقدر على ترجيح بعضها على بعض.

فإن كان المنازع من القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات تلك القضية.

وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق، وأن يقال له: الضرب واللاضرب، والحرق واللاحرق واحد.

وإن كان من القسم الثالث فعلاجه حل شكوكه»[٢].

يقول السعد التفتازاني شرحا لقول النسفي «حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية»:

«حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للإنسان» ومعنى ما به الشيء هو هو أي ما بسببه يكون الشيء شيئا، وذلك لأن الشيء مثلا إذا كان حيوانا ناطقا كان إنسانا، فحقيقة الإنسان هو الحيوان الناطق. ثم تابع رحمه الله الكلام بقوله: «بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه؛ فإنه من العوارض... والشيء عندنا هو الموجود. والثبوت، والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور، فإن قلت: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة. قلنا: إن المراد به أن ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود».

ثم شرع بعد ذلك رحمه الله في شرح قول النسفي «والعلم بها» بقوله: «والعلم بها أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها متحقق.

(١) ()انظر: الحكمة المتعالية للملا صدرا (١/ ٩٠).

(٢) انظر: نظرية المعرفة للعاملي (ص ٥٧-٦٢).

وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق، والجواب أن المراد الجنس، ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق، ولا علم بثبوت حقيقة، ولا بعدم ثبوتها.

خلافا للسوفسطائية فإن منهم:

١- من من ينكر حقائق الأشياء، ويزعم أنها أوهام وخيالات باطلة وهم العنادية.

٢- ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم أنها تابعة للاعتقاد، حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر، أو عرضا فعرض، أو قديما فقديم، أو حادثا فحادث.

٣- ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك، وهلم جرا، وهم اللاأدرية»[1].

***

(١) انظر: شرح العقائد النسفية (ص ٤٢- ٤٩).

منهج الشك

بين منهج الإنكار المبني على إنكار الواقعيات والحقائق، ومنهج اليقين الذي يتبنَّى واقعية جميع المدركات، نهجٌ يتوسطهما، حاولَ التوفيق بينهما، فلم ينكر الواقعيات على وجه القطع ولم يثبتها كذلك، بل التزم موقف الشك منها.

إذ لمَّا قام المعلم الأول بتدوين المنطق وتبويبه، واستطاع بذلك أن يقضي على شبهات المنكرين؛ ظهرت عند ذلك السفسطةُ بصورة أخرى هي صورة الشَّك والترديد.

وزعم المبشرون أمثال (بيرون) أنَّها الطريقة الوسطى بين السَّفسطة التي تريد أن تضرب على الحقائق بقلم عريض وعلى كل ما في الكون من وجود وثبوت على الإطلاق، أو باستثناء نفس الإنسان وذهنه وتفكيره، والفلسفةُ ومذهب اليقين الَّذي مشى عليه سقراطُ وأساتذته وتلامذتُه، وتبنَّوا وجود الحقائق وإمكان الوصول إليها بالمنطق السليم؛ قالوا: إنَّ الطرق التي اتخذها الإنسان لنفسه للوصول إلى الواقع، لا تعطيه يقينًا ولا اطمئنانًا؛ إذ الحسُّ والعقلُ خاطئان في إدراكها -بلا شك- في موارد شتَّى، وإنَّ المنطقَ السَّليم لا يعصم فكر الإنسان عن الخطأ، فالأولى، تحفظًا على كرامة الواقع هو التوقف في الرأي، والسكوت دون الواقع، بلا فرق في ذلك بين المسائل الطبيعية وغيرها.

ولكنَّ هذا المذهب لم يعمر طويلا، فخمدت جذوته إلى القرن السادس عشر، عندما قام الغرب بحضارته الصناعية، ونشطت العلوم الطبيعية، واكتشفت النواميس المادية، عند ذلك أحيي مذهب الشك من جديد، واستأنف نشاطه بأساليب مختلفة، وغدا ما أفناه الدهر من أفكار الشكاكين اليونانيين غضًّا طريًّا نابضًا بالحياة التي بعثها فيه رجال نظراء (باركلي) و(شوبنهاور) فصار الشَّكُّ في إمكان الوصول إلى الواقع الموضوعي في الغرب شعارًا للمنكرين[١].

وقد احتج منهج الشكُّ الحديث- الذي ورث أصوله من (بيرون) بجملة من الشبهات نذكرها فيما يلي.

(١) انظر: نظرية المعرفة (ص ٦٣، ٦٤).

الشبهة الأولى. خطأ الحواس

إنَّ الأدوات الَّتي يتوصل بها الإنسان إلى درك الواقعيات، لا تتجاوز الحسَّ والعقل، وهما خاطئان، وليس هناك شيء يميِّز به خطأ الحسِّ والعقل عن صوابهما.

ولهما في شئون حياتنا الكثير من الأخطاء نذكر بعضها:

أمّا الأخطاء الراجعة إلى أدوات الحسّ، فمنها:

١- أنَّا نرى شكل الجسم الواحد في الماء مغايرًا لشكله خارج الماء، فإنَّ القلم أو القضيب يظهران في الماء منكسرين مع أنّهما ليسا كذلك خارجه.

٢- إنَّ عنق الحمام يتجلَّى في الماء بألوان مختلفة، مع أنَّه خارجها فاقد لها.

٣- إنَّ الواقف في قاعة كبيرة يرى الموضع الذي يقف عليه أعلى من منتهى القاعة، ويرى السقف الَّذي يحاذي رأسه على عكس ذلك، مع أنّها في المقاييس على مستوى واحد.

٤- إنّ الخطَّين المتوازيَين يظهران متمايلين، إذا وقف الإنسان بينهما.

٥- إنَّ القطرة النازلة من السماء تتراءى كأنّها خطٌّ ممتد، مع أنَّها ليست إلَّا نقطة.

٦- إنَّ الشعلة الجوَّالة تبدو كأنَّها دائرة تدور على مركزها.

هذا كلّه في خطأ الباصرة، وليس خطأ اللامسة بأقلَّ منه، فمثلًا:

١- لو وضع أحدنا إحدى يديه في ماء ساخن والأُخرى في ماء بارد، ثمَّ أدخلهما معًا بعد ذلك في إناء ثالث يحتوي على ماء دافئ، فإنَّه يجد أنَّ كلًّا من يديه تخبره بحرارة تغاير ما تخبر به الأُخرى، فإنَّه يحس في إحداهما بأنَّ الماء حار، وفي الأُخرى بأنَّه بارد، مع أنَّ الماء واحد وهو دافئ. ومثل ذلك خطأ سائر الحواس، كالذائقة. مثلًا:

٢- لو أكل الإنسان عسلًا، ثمَّ أكل بعده بطيخًا، فإنَّه لن يحسَّ بحلاوته، في حين أنَّه لو تناول ملحًا ثمَّ أكل بعده البطيخ، يشعر بحلاوته.

وعلى ضوء جميع ذلك، كيف يطمئنُّ الإنسان إلى ما يقف عليه من طريق الحس؟

وقد ذكر العضد الإيجي كثيرًا من الأمثلة الَّتي يغلط فيها الحسُّ، فقال:

«إنَّا نرى الصغير كبيرًا، كالنار البعيدة في الظلمة، وكالعنب في الماء تُرى كالإجاصة، والخاتم المُقَرَّب من العين يرى كالحلقة الكبيرة، وبالعكس كالأشياء البعيدة، والواحد كثيرًا كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمض إحدى العينين، أو إلى الماء عند طلوعه، فإنَّا نراه قمرين، وكالأحول فإنَّه يرى الواحد اثنين وبالعكس، كالرَّحى إذا أُخرج من مركزها إلى محيطها خطوط متقاربة بألوان مختلفة؛ بأنَّها إذا دارت رؤيت كاللون الواحد الممتزج منها. والمعدوم موجودًا كالسراب، وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة، وكالخط لنزول القطرة، والدَّائرة لإدارة الشعلة بسرعة، والمتحرك ساكنًا وبالعكس، كالظل يرى ساكنًا وهو متحرِّك، وكراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركًا، والمتحرك إلى جهة، متحركًا إلى خلافها، كالقمر سائر إلى الغيم حين يسير الغيم إليه، وإذا تحرَّكنا إلى جهة رأيناه متحركًا إليها، وإن تحرَّك إلى خلافها.

والشجر على الشط منتكسًا، والوجه طويلًا وعريضًا ومُعْوَجًّا بحسب اختلاف شكل المرآة»[1].

الجواب عن هذه الشبهة من وجهين:

أولًا: إنَّ القائلين بمنهج اليقين لا يدّعون أنّ الإنسان خُلِقَ مصونًا عن الخطأ والسهو، وإنّ الحواس الإنسانية لا تحيد عن الحقيقة، بل كلُّ ذي لبٍّ يعترف بأنّ له أخطاءً جمّة ربما تحيط به وهو غافل عنها، بل ربما يقضي حياته على غفلات واشتباهات، وإنّما غرضهم أنّ وراء ذاتنا وتفكيرنا واقعيات وحقائق نصل إليها بالحواس، يرشدنا إلى ذلك الإمكان، نفس أفعالنا في الضروريات اليومية الّتي تصدر منّا على نظام واحد، فإنّ أبناء البشر يأكلون إذا جاعوا، ويشربون إذا ظمئوا، ويفرون من الضواري إذا واجهتهم. ولو كان ذلك من مواليد أوهامهم، فأي معنى لهذا النظام السائد؟. ولماذا لا يأكلون عند الظمأ ولا يفرون عند الجوع؟. كل ذلك يرشدنا إلى التفريق بين التفكير الّذي ليس وراءه واقع موضوعي، والتفكير الّذي وراءه ذلك الواقع.

فما يرومه الشكاك من إثبات الخطأ في بعض الحواس، لا ينفي ما يرومه المؤمن بالحقائق، القائل بأنّ وراء المعرفة الإنسانية حقائق وواقعيات يمكن أن يصل إليها الإنسان في الجملة.

وثانيًا . إنَّ الاهتداء إلى وقوع الخطأ فيما ذكر من الأمثلة، دليل على أنّ هناك حقائق مسلّمة لا

(١) انظر: شرح المواقف (١/ ١٢٧- ١٣٦).

يشوبها ريبُ الشك، وقد اهتدينا ببركتها إلى وجود بعض الأخطاء.

ففي الأمثلة الّتي استدل بها الشكاك على منهجه دليل واضح على أنّ له علومًا قطعية يعتمد عليها في القضاء بالخطإ في إدراك القلم منكسرًا في الماء، والقطرة النازلة من السماء خطأ ممتدًا، وهو علمه بأنّ للقلم شكلًا ثابتًا في الماء وخارجه، وأنّه ليس في الهواء أيُّ خطٍّ، فيرجع .عند ذاك .إلى تخطئة ما يدركه الحسّ. فلو لم يكن هناك ما يتصف بالصحة على وجه الجزم، لما اهتدينا إلى وجود هذه الأخطاء، فإنّ الخطأ أمر نسبي وقياسي، فلا يمكن الحكم بكون النسبة غلطًا إلّا بقياسها على أمر آخر يكون الحكم فيه مسلَّمًا، ليحكم بالصحة عند التطابق، والخطأ عند التخالف. والغلط لا يستنتج من مثله، ولا يجوز الحكم ببطلان أمر إذا قيس بباطل آخر. هذا.

ولا بدّ من إلفات نظر الباحث إلى أنّ بعض الحواسِّ قد تكشف خطأ حاسَّة أُخرى، ففي مورد القلم الّذي يتراءى في الماء منكسرًا، تلمسه اليد مستقيمًا مستويًا، فتكشف حاسَّةُ اللَّمس خطأَ حاسّة البصر، وهكذا سائر الحواس[1].

الشبهة الثانية .المُدْرَك هو الصور الذهنية لا الواقع

إنّ الإنسان لا يقف عند عملية الإدراك إلّا على الصورة الذهنية، ولا ينال الواقع الموضوعي. وانطلاقًا من هذا، لا يصحّ لنا الإذعان بوجود حقائق خارجية، إذ الحاصل عندنا هو العلم لا المعلوم الخارجي، فإنّ من المعلوم أنّ للواقع الخارجي آثارًا خاصّة غير موجودة في الفكر عند الإدراك.

وإن شئت قلت: إنّ الوسائل التي تَجَهَّزَ بها الإنسان للوصول إلى الواقع، لا توصله إلّا إلى الصور العلمية والإدراكات الذهنية القائمة في ذهنه. فالإنسان الّذي يُطِلُّ على العالم بنظره حتّى عن طريق المِجْهَر والتلسكوب، لا يحصل له رغم ما يتحمله من الجهود .إلّا صور ذهنية، وهي لا تروي غليله.

الجواب:

إنّ المستدلّ نظر إلى العلم بما هو هو، بالنظر الموضوعي والاستقلالي لا بالنظر الآلي والطريقي، فألغى جهة كشفه وطريقيّته، فرتّب عليه ما رتّب. ولكنه غفل عن أنّ العلم والكشف عن معلوم سواه، متلازمان لا يتفارقان، وأنّ العلم بالشيء عين الكشف عنه، فلا يصحّ لنا الاعتراف بالعلم من دون المعلوم، ولا بالصورة الإدراكية من دون مكشوفها.

(١) انظر: نظرية المعرفة (ص ٦٧، ٦٨).

والمؤمن بالحقائق لا يدّعي أنّ الإنسان يصل إلى الخارج الموضوعي بوصف كونه موجودًا خارجيًّا حاضرًا بنفسه عند المدرك لا واسطة الصورة الذهنية، بل كلُّ من سلك منهج اليقين لا يريد إلّا الوصول إلى الواقع عن طريق صُوَرِه الحاضرة لدى مداركنا، الكاشفة عن الأعيان الخارجية.

الشبهة الثالثة: خطأ الإدراكات العقلية

لو كان العلم كاشفًا عن معلوم سواه، لكان الكشف خاصيّة لازمة له، ولكان العلم على نحو الإطلاق، كاشفًا عن وجود معلومه من غير تخلُّف، مع أنّه باطل بضرورة العيان، لكثرة الأغلاط والتناقضات في مختلف العلوم.

وبعبارة أُخرى: إنّ عشاق البراهين الفلسفية، مع ما تجهّزوا به من الفنون الصائنة عن الخطأ -على حدّ زعمهم- قد أحاطت بهم الأوهام، وحاقت بهم الأغلاط في العلوم والمسائل الفلسفية، وما زال الجدل قائمًا بينهم على قدم وساق، فالمتأخر يناقش براهين المتقدّم ويبطلها، وهذا يسوق الإشكالات على مقالات ذاك ويفنّدها. ولو تدبّر الإنسان الحرُّ في الوضع السائد بينهم، لوقف على أنّ ما يسمّيه القوم علومًا وأدلّة، ليس سوى خيالات وتسويلات.

وعلى ضوء ذلك، كيف يطمئن الإنسان إلى ما يقف عليه من طريق العقل؟

والجواب

أوّلًا: إنّ الإنسان الواقعي لا ينكر اختلاف الفلاسفة والمفكرين في درك الحقائق، ولم يدّع أحدٌ أنّه مصون عن الخطأ والاشتباه. غير أنّه يقول إنّ هناك معارف وحقائق لا يختلف فيها اثنان، هي المعارف البديهية والقضايا الضرورية الّتي أصفق على صحّتها وصدقها عامّة البشر.

وهذه العلوم الضرورية تستوعب قسطًا وافرًا من معارف البشر، فقد عرفت أنّ أصول اليقينيات ستة، هي: الأوليات، والمشاهدات، والتجربيات، والحدسيات، والمتواترات، والفطريات. كما عرفت أنّ كلّ العلوم الكسبية لا بُدّ أن تنتهي إليها، وتعتمد عليها، وإلّا لزم الدور والتسلسل.

وعلى سبيل المثال: لا تجد أحدًا من البشر ينكر امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وامتناع اجتماع المتضادين في محلّ واحد. حتّى إنّ السوفسطائي نفسه، الشاكّ في كل شيء، لا يشك في امتناع اجتماع النقيضين، بشهادة أنّه يصرّ على ما يتبنّاه من أنّ «الصور العلمية لا تكشف عن الواقع قطعًا»، وهو في الوقت نفسه لا يقول بصحة نقيض هذه القضية، وهو أنّ الصور العلمية

تكشف عن الواقع الموضوعي كشفًا تامًّا. وهذا دالّ على اعترافه من حيث لا يشعر بإمكان درك واقع من الواقعيات هو ما يتبنّاه. هذا نموذج من باب الحكمة النظرية.

وهكذا في مجال الحكمة العملية، فإنّ فيها مسائل أُصولية ضرورية أصفق على صحتها عامّة العقلاء، فلا تجد ذا لُبّ يقبّح الإحسان ويحسّن الظلم، كما أنّه ليس هناك من ينكر قبح خيانة الأمانة ومجازاة المحسن بالإساءة، إلى غير ذلك من الأُصول الثابتة في العقل العملي.

وإثبات هذا المقدار من العلوم اليقينية الّتي لا يختلف فيها اثنان كاف في نقض قول المستدلّ وردّه، لأنّ المستدلّ ينفي وجود علمٍ كاشف عن الواقع، نفيًا باتًّا، وعلى نحو السالبة الكليّة، فكفى في ردّه إثبات نقيضها وهو الموجبة الجزئية وهي أنّ ثمة علومًا ضرورية لا ينكرها أحد.

وعلى ضوء ذلك، كيف يمكن أن يشطب على جميع ما لدى الإنسان من آراء وأفكار؟!

وثانيًا: إنّ ما ذكره هو بحدّ ذاته استدلال عقلي، يحاول به إثبات ما يتبنّاه. فلو لم يكن للإدراك العقلي وبرهانه قيمة ولا وزن، فما معنى هذا الاستدلال والبرهنة؟

الشبهة الرابعة. معرفة شيء لا تنفك عن معرفة ما لا يتناهى

العلوم الكونية يرتبط بعضها ببعض، وإنّ التعرُّف على شيء يتوقف على التعرف على ما لا نهاية له، بحكم الصلة السائدة بين الأُمور المادية.

وبعبارة أُخرى: إنّ التعرف على فرد من أفراد الإنسان، يتوقف على التعرّف على آبائه وأجداده وكل ما له دخل في تكوّن جسمه وروحه وآرائه وأفكاره. وطروء خطأ طفيف في هذا التعرّف، يوجب الخلل في معرفة الفرد.

والجواب

أولًا: إنّ المستدلّ قد اعترف في هذا الاستدلال، من حيث لا يشعر، بواقعيات متعددة، منها أنّ الحسّ والعقل من أدوات المعرفة. ومنها أنّ التعرف على شيء يتوقف على معرفة تاريخ وجوده وكل ما كان مؤثّرًا في تكوّنه، حيًّا كان أو جمادًا. ومنها أنّ تلك المعرفة -لأجل سعتها- لا تقع تحت إطار القدرة الإنسانية. ومنها أنّ الخطأ في المقدمات يوجب الخطأ في نتيجتها. إلى غير ذلك من الواقعيات والحقائق الّتي أقرّ بها المستدلّ في استدلاله. ومع ذلك كيف يمكن أن يصير شكّاكًا غير مذعن بشيء؟

وثانيًا: إنّ الاستدلال إنّما يتمّ إذا أريد التعرف على شيء بكماله. وأمّا إذا أريد معرفة الوضع السائد عليه، فليس ذلك رهن التعرف على أُمور غير متناهية.

ولترى صدق ذلك، أُفرض أنّك أمام منضدتك، وفوقها كتبك وأدوات التحرير، وتريد أن تتعرف على المنضدة هل هي من الخشب أو الحديد، هل هي مستطيلة أو مربعة، ونحو ذلك. فهل ترى أنّ هذه المعرفة رهن التعرف على ما سبق عليها من الأحوال؟ كلا، ولا.

وثالثًا: لو صحّ ما ذكره، فإنّما يصحّ في معرفة الموجودات الجزئية، وأمّا المفاهيم الكليّة والقوانين العامة السائدة في الطبيعة، فليست معرفتها كما ذكر.

مثلًا: معرفتنا بأنّ الإنسان حيوان ناطق، معرفة كليّة لا تتوقف على شيء. وهكذا في القوانين الرياضية والطبيعية، فإنّ معرفتنا بأنّ مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، وأنّ مربع الثلاثة تسعة، وجذر التسعة ثلاثة، وأنّ السرعة كلما ازدادت حول المركز ازداد الطَّرد عنه، وكلّما خفَّت قَلّ الطّرد، إلى غير ذلك من القوانين السائدة، إنّ معرفتها لا تتوقف على ما لا نهاية له، بل لها مقدمات خاصة معينة لا أكثر.

الشبهة الخامسة: البرهنة على إثبات شيء محال

ما ذكر من الشبهات السابقة كان متوجهًا إلى إثبات الخطأ في الإدراكات التصورية، والشكّاك يريد في هذه الشبهة الرابعة التشكيك في الإدراكات التصورية. يقول:

إنّ الإدراكات الإنسانية تنقسم إلى تصورية وتصديقية، فإنّ الإدراك إن كان مجردًا عن الحكم والقضاء كتصور الكتاب وحده، فهو إدراك تصوّري. وإن كان مقرونًا بالقضاء والحكم، فهو إدراك تصديقي، كما إذا حكمنا على الكتاب بأنّه كتاب نفيس ومفيد.

وعلى ضوء ذلك فالشكاك يقول: إنّ القضايا المقبولة عبارة عن القضايا الّتي تَثْبُتُ صحتُها بالبرهان، غير أنّ إثبات قضية بالبرهان أمرٌ ممتنع. وما يُتراءى من إقامة البراهين على القضايا لا يخرج عن إطار المغالطة، وذلك لأنّ مقدمات البرهان إمّا أن تَثْبُتَ ببرهان آخر أو لا. وعلى الأول يلزم احتياج ذلك البرهان إلى برهان آخر، وهكذا إلى غير النهاية. وعلى الثاني يلزم أن تكون مقدمة البرهان غير برهانية، فلا تكون القضية بالنتيجة مبرهَنَة.

وربما ما يقال من أنّ مقدمات البرهان ربما تكون غنية عن إقامة البرهان عليها، فهو ادّعاء محض، لا يقبل إلّا أن يثبت.

الجواب:

أولًا: إنّ هذا الاستدلال من الشكّاك، جدُّ عجيب، لأنّه يتمسك بالبرهان العقلي ليُبطل الاستدلال العقلي، فكأنّه يبطل بالعقل نفس العقل، وذلك:

لأنّ أساس برهانه في الشق الأول يعتمد على بطلان التسلسل.

وأساس برهانه في الشق الثاني هو أنّ المجهول لا يمكن أن يحلّ مجهولًا آخر.

كما أنّ أساس برهانه في الشق الثالث يبتني على أصل فطري وهو أنّ المدّعى لا يُقبل بلا دليل.

فهذا الاستدلال العقلي من الشكّاك المبني على أُصول عقلية وفطرية يعرب عن أنّه في صميم ذاته واقعيٌّ لا سوفسطائي، وأنّه يحترم الأُصول الثابتة عند عامة العقلاء.

وثانيًا: إنّ القياس الّذي استدلّ به عقيم غير منتج، وذلك لأنّا نختار الشق الثاني وهو أنّ مقدمات البرهان غنية عن البرهان، ولكنه لا يترتب عليه ما تصور من امتناع حلّ مجهول بمجهول آخر. وذلك لأنّ مقدمات البرهان يمكن أن تكون أُمورًا حسيّة يدركها الإنسان بحسِّه أو بالتجربة، أو عقلية بديهية لا يحتاج في التصديق بها إلى شيء. ولو أُقيم عليها البرهان، لا يزداد الإنسان يقينًا.

وبإيجاز: إنّ البرهان يتركّب من مقدمات، وهي إما بديهية بالذات أو منتهية بالسبر والتقسيم إلى أُصول بديهية لا تحتاج في التعرف عليها، غير تصور الطرفين والنسبة الموجودة بينهما.

إلى هنا فرغنا من تبيين المنهجين: إنكار الحقائق والشكّ في الوصول إليها، وكلا المنهجين سفسطة، والقائل بهما سوفسطائي، وليس «السوفسطائي» مختصًّا بمنكر الحقائق والواقعيات، بل يعمّ الشاكّ فيها، وفي إمكان نيل الخارج والاتّصال به بأدوات المعرفة.

قال ابن حزم (المتوفّى ٤٥٦ هـ): «السوفسطائية مبطلو الحقائق، وهم ثلاثة أصناف: فصنفٌ منهم ألغوا الحقائق، وصنف منهم شكّوا فيها، وصنف منهم قالوا هي حقٌّ عند مَنْ هي حقٌّ عنده وباطل عند من هي باطل عنده».

وهذا القسم الثالث الّذي أخبر عنه ابن حزم قد تجلّى في العصور الأخيرة باسم النسبيين، فهم يحاولون إثبات أنّه ليس للحق والباطل معيار خاص، بل تتصف بهما الأشياء باعتبار القائلين بهما، وستوافيك نظريتهم عند عرض المناهج الغربية في نظرية المعرفة[١].

(١) انظر: نظرية المعرفة (ص ٧٤).

الشبهة الثانية: القول بأن معرفة ما يتعلق بالإلهيات خارج عن إمكانية الإثبات

هذه الشُّبهة التي يعرضها الملحدون حاصلها أنهم يقولون إن الأمور الخاصة بالموجود المتسامي وهو الإله (المطلق) معرفته بالأساس خارجة عن حدود العقل؛ لأن العقل إذ أدرك فإنه يدرك المحسوس، وما هو واقع تحت قدرة المعرفة، أما الإله وما يتعلق به من الأمور الخاصة بالألوهية فهي خارجةٌ عن قدرة إدراكنا.

وهذه الشبهة وإن تجدَّد صداها لدى بعض الفئات الفكرية في العصر الحاضر إلَّا أنها قديمة متجذرة في العصور الماضية والشبهات في ذلك قريبة متجددة، وأصولها واحدة.

وحاصل ما ترجع إليه هذه الشبه ما يأتي:

أنَّ الحكم على الشيَّء فرع عن تصوُّره، فإذا أردنا أن نحكم على الإله فيجب علينا تصوره، وهذا ممتنع.

الإنسان لا يعرف حقيقة نفسه وهي بين جنبيه، فكيف يعرف حقيقة (المطلق) سبحانه وتعالى.

يقول الإمام الإيجي رحمه الله:

«الثانية: المهندسون قالوا:

إنَّه -أي النَّظر- يفيد العلم في الهندسيَّات دون الإلهيَّات، والغاية فيها الظنُّ والأخذ بالأحرى والأخلق، واحتجُّوا بوجهين:

الأوَّل: الحقائق الإلهيَّة لا تتصوَّر، والتَّصديق بها فرع التَّصور، قلنا لا نسلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعا، وإن سلم فيكفي تصورها بعارض ما، ثم هذا يلزمكم في الظن، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

الثَّاني: أقرب الأشياء إلى الإنسان هويَّته، وأنَّها غير معلومة؛ إذ قد كثر الخلاف فيها كثرةً لا يمكنُ معها الجزمُ بشيء من الأقوال المختلفة الَّتي ذكرت فيها كما ستقف عليه، وإذا كان أقربُ الأشياء إليه كذلك فما ظنُّك بأبعدها؟! قلنا لا نسلم أنَّ هوية الإنسان غير معلومة له، وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر وأما الامتناع فلا»[١].

---

(١) انظر: المواقف مع الشرح (١/ ٢٣٥- ٢٤١).

أولا: قولهم: إنَّ الحكم على الشَّيء فرع عن تصوُّره، فإذا أردنا أن نحكم على الإله فيجب علينا تصوره، وهذا ممتنع.

سبق أن تكلمنا عن التصور، وأنه إدراك المفردات، وأما المراد من الحكم فالحكم: لغة: المنع، ومنه قيل للقضاء حكما لأنه يمنع من غير المقضي[١].

وأما اصطلاحًا هو إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا[٢].

مثال ذلك: (العالم حادث)، و(العالم ليس قديمًا). ففي المثال الأول: حكمنا بإسناد الحدوث إلى العالم على جهة الإيجاب والثبوت، وفي المثال الثاني: حكمنا بنسبة القدم إلى العالم عل جهة السلب والنفي. وللحكم أقسام، إذ ينقسم الحكم إلى: شرعي، وعقلي، وعادي، لأن الحاكم به إما الشرع أو العادة أو العقل.

أولا: الحكم الشرعي: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين إما بـ:

١- بالطلب: وهو ينقسم إلى طلب فعل أو ترك، وكل منهما إما جازم أو غير جازم فيشمل الواجب والمندوب والحرام والمكروه.

مثاله: الحكم بأن الصلوات الخمس واجبة.

أو الإباحة (وهو عبارة عن التخيير بين الفعل وعدمه).

مثاله: كالبيع، وكالصيد في قوله تعالى {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ}[المائدة:٢]

أو الوضع (أي وضع الشيء وجعله سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا أو فاسدا)[٣].

فيكون أقسام الحكم الشرعي عشرة أحكام خمسة تكليفية- وهي المندرجة تحت الطلب والإباحة، وخمسة وضعية وهي المندرجة تحت الوضع.

ثانيا: الحكم العادي: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بواسطة التكرار[٤].

مثاله: الحكم بأن الأكل مشبع، وأن السكين قاطعة، إذا كان حكمك مستندًا إلى التكرار.

(١) انظر: المصباح المنير (ح ك م).

(٢) التعريفات (ص ٩٢). وكشاف اصطلاحات العلوم والفنون (١/ ٦٩٣)

(٣) انظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين (ص ٣٩) المطبعة العامرة، ١٢٩٠هـ الحكم الشرعي عند الأصوليين (ص ٤٥- ٤٩) أ.د علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر.

(٤) انظر: شرح الخريدة للدردير (ص ٢٠).

ثالثا: الحكم العقلي: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه بدون توقف على تكرار ولا شرع، وينحصر في ثلاثة أقسام الوجوب والاستحالة والجواز[١].

ولا يمكننا أن نجعل هذه الثلاثة محمولة بمعنى في القضية الكلامية المكونة من الموضوع والمحمول، بل الذي يصح أن يجعل محمولًا هو المشتق منها، وهو الواجب والمستحيل والجائز، ولا نستعمل الوجوب والجواز والمستحيل، بل نقول وجود الله واجب وهكذا، ووجود شريك مع الله مستحيل وهكذا.

فالواجب: ما لا يتصور في العقل عدمه، كما مثلناه قبل ذلك وهو وجود الله سبحانه وتعالى.

والمستحيل: ما لا يتصور في العقل وجوده، كما مثلناه أيضا بوجود شريك مع الله، واجتماع النقضين وارتفاعهما.

والجائز: ما يصح في العقل وجوده وعدمه، كتعذيب الله تعالى المطيع وإثابة العاصي[٢].

فالحاصل أن الإنسان إذا أراد أن يحكم على شيء وأن ينسب إليه شيئا ما إيجابا أو سلبا، لا بد له أن يتصوَّره، وأن تعرف حقيقته ومن هنا، هل يمكن أن نعرف حقيقة المولى سبحانه وتعالى؟! وعلى نفي قدرة الخلق على تحصيل هذه المعرفة، هل يلزم من ذلك عدم القدرة على تحصيل الإيمان كما يدعى أهل الإلحاد؟! فنقول:

إن مسألة المعرفة مسألة تناطح فيها الفلاسفة وأهل الشريعة أنفسهم.

يقول أبو محمد طاهر القزويني في كتابه نور الحقيقة ونور الحديقة في المعرفة:

«وأجل ما في علم الأصول العلم بالله سبحانه، لأنه زبدة الحقائق، وعمدة العقائد، وخلاصة العلوم، والمعلوم به أشرف كل معلوم، إذ العلوم كلها في ضرب المثال كصورة ممثلة علم الدين رأسها، وعلم الأصول عين الرأس وعلم التوحيد ناظر العين، والعلم بمسألة هذا الكتاب كالنور في الناظر.

فهو إذن أخص الخصائص كلها، فلو تطرق إليه والعياذ بالله خلل، لاختل الكل وبطل الاعتقاد، وقديما قيل: إذا جزر البحر، جفت الجداول.

(١) انظر: شرح الخريدة للدردير (ص ٢١).

(٢) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٥٤، ٥٥).

وإني طالما سمعت جماعة من المسلمين يتناطحون في هذه المسألة ويتذابحون عليها أعني: مسألة المعرفة.

فبعضهم: يدعي أن الله تعالى يُعرف حقيقة. وبعضهم: يصرح بأنه لا يعرف بالحقيقة! وأريت أن الخلاف في مثل هذا الموضع من الدواهي السود التي تصفر منها الأنامل»(١).

ثم قال: «اعلم أنه لما تحقق من صفات الله جل جلاله بأنه هو الأول والآخر، والباطن والظاهر، والقريب والبعيد، والشاهد والغائب، والمنزه عن المكان مع أنه تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْ﴾ [المجادلة:٧].

وأنه سبحانه غير داخل في العالم ولا خارج عنه، ولا متصل به ولا منفصل عنه.

وأن الوجوه الناظرة إليه ناظرة، مع أنه لا تدركه الأبصار.

إلى غير ذلك من الصفات التي تنبئ ظواهرها عن التناقض والجمع بين النفي والإثبات؛ تحيرت جماعة في المعرفة، وزعمت أنه تعالى:

إذا كان أولا؛ كيف يكون آخرا؟!

وإذا كان باطنا؛ كيف يكون ظاهرا؟!

وإذا تنزه عن المكان؛ كيف يكون معنا أينما كنا؟! إلى غير ذلك.

فتوقفوا في المعرفة، فسموا المتحيرة والواقفية، وربما يسمون تلك الحيرة معرفة، ويستدلون فيها بالخبر أو الأثر «يا دليل المتحيرين زدني تحيرا!» وفيهم كثرة، ولهم في ذلك خطب وأشعار بالعربية والعجمية.

وفرقة جنحوا إلى النفي المحض، وهم الدهرية والملحدة -خذلهم الله- إلا أن الملحدة يلبسون على العوام ويدلسون نفي الإله في التقديس!

فإذا سئلوا: هل هو موجود؟ قالوا غير معدوم!

وإذا سئلوا: هل هو معلوم؟ قالوا غير مجهول!

وإذا سئلوا: هل هو عالم؟ قالوا: غير جاهل!

إلى غير ذلك من الصفات.

(١) انظر: نور الحقيقة ونور الحديقة (ص ١٠٨، ١٠٩).

وهذا هو التمويه والتلبيس لا التنزيه والتقديس، ومزاولة النفي والتعطيل لا الاحتراز عن التشبيه والتمثيل تعالى الله عما يصفون.

وفرقة من المشبهة مالوا إلى طرف الإثبات، فبالغوا فيه حتى جرهم الاعتقاد إلى التشبيه والتجسيم، وادعوا أنهم يحيطون به علما، وأن أفكارهم تبلغ نهاية ذاته وكنه صفاته كما تبلغ نهاية الأجسام وذوات الأقسام.

وفرقة نفوا الإحاطة، ولكنهم ادعوا أنهم يعرفون الله كمعرفته بنفسه، وهو لا يقدر على أن يزيد عليهم في معرفة نفسه وصفاته.

وفرقة اعتقدوا أن الاعتراف بالعجز عن المعرفة معرفة حقيقية، وأن من ادعى كمال المعرفة فقد كذب، إذ لا يعرف الله إلا الله، وأن رأس الصديقين يقول «العجز عن الإدراك إدراك» وسيد المرسلين صلوات الله عليه يقول ((لا أحصي ثناء عليك))[(١)](٢).

فتحصل من ذلك أن هناك من يقول بأن المولى سبحانه وتعالى يمكن معرفته بالكنه، أي بالحقيقة، وهذا المذهب مما رُدَّ عليه من قبل أهل الفلسفة ومن قبل المتشرعة أنفسهم.

فأما أهل الفلسفة فقد ساق كلامهم الإمام الرازي في المطالب العالية بقوله:

«الفصل الثاني: في أنه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل الجزم واليقين في هذا العلم، أم أنه يكفي في بعض مباحثه ومطالبه الأخذ بالأولى والأخلق؟!

رأيت في بعض الكتب: أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا: الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق، والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل وأما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث:

وللقائلين بهذا القول أن يحتجوا بوجوه:

الحجة الأولى: إن أظهر المعلومات لجميع العقلاء: هو علم الإنسان بذاته المخصوصة ومعرفته بنفسه المخصوصة، ثم هذا العلم مع أنه أظهر العلوم وأجلى المعارف قد بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه، وإذا كان الحال في أظهر المعلومات كذلك، فالحال في أبعد الأشياء عن مناسبة الأمور المعلومة للخلق كيف يكون؟ وهذه الحجة إنما تتم بتقرير مقدمات.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود (٤٨٦).

(٢) انظر: نور الحقيقة ونور الحديقة (ص ١١٧- ١٢٠).

- المقدمة الأولى: إن أظهر المعلومات لكل أحد ذاته المخصوصة، والذي يدل على أن الأمر كذلك: أن كل من علم شيئا فلا بد وأن يعلم كونه عالما بذلك الشيء، ولذلك فإنه يقول: أدركت هذا الشيء وعرفته، إلا أن علمه بكونه عالما بذلك الشيء مسبوق بعلمه بذاته المخصوصة لأن من لا يعلم ذاته، كيف يمكنه أن يحكم عليها بكونها عالمة بذلك المعلوم؟!

وكذلك فإنهم قالوا: كل تصديق فإنه مسبوق بتصور، ومن الظاهر أن الشرط سابق بالرتبة على المشروط وهذا يدل على أن علم كل أحد بأي معلوم كان؛ مشروط بعلمه بذاته المخصوصة (ومسبوق بعلمه بذاته المخصوصة) فيثبت أن علم كل أحد بذاته سابق على علمه بكل ما يغاير ذاته، سواء كان ذلك العلم من البديهيات الجليات، أو من الكسبيات، والسابق على جملة الجليات أولى بكونه جليا بديهيا، فثبت بهذا البرهان أن علم كل أحد بذاته المخصوصة أجلى العلوم وأجلها وأظهرها وأقواها.

- المقدمة الثانية في تقرير أن علم كل أحد بذاته المخصوصة علم في غاية الصعوبة والخفاء: والذي يدل عليه أن المشار إليه لكل أحد بقوله: «أنا» إما أن يكون هو هذا الهيكل المشاهد، أو يكون جسما من الأجسام الموجودة داخل هذا الهيكل، أو يكون صفة من صفات هذا الهيكل، أو يكون جوهرا مجردا عن هذا البدن وعن علائقه، وهذه الأقسام الأربعة قد حارت عقول العقلاء فيها، ودارت رؤوسهم في تعيينها، ومن تأمل في مباحث كلام النفس يجد أن هذه المسألة قد بلغت في الصعوبة إلى الغاية القصوى، فثبت أن هذا العلم صعب غامض.
- المقدمة الثالثة: إنا قد بينا أن أظهر المعلومات هو علم كل أحد بذاته المخصوصة ونفسه المعينة وبينا أنه مع كونها أظهر المعلومات، فقد بلغ العلم بها إلى الغاية القصوى في الصعوبة والخفاء والغموض، وإذا ثبت هذا فنقول:

إن ذات الحق سبحانه مخالفة بالماهية والحقيقة لجميع أقسام الممكنات والمحدثات، فإذا كان العلم بأظهر المعلومات قد بلغ في الخفاء والغموض إلى الحد الذي ذكرناه، فالعلم الذي بصفات الموجود الذي لا يشابه شيئا من الممكنات ولا يناسب شيئا مع أنه في غاية البعد عن مناسبة المعقولات، ومشابهة ما يصل إليه الفكر والذكر والوهم والخيال، لو كان صعبا عسرا، كان ذلك أولى.

فيثبت أن هذا العلم الشريف أعلى وأجل من أن يحيط به العقل إحاطة تامة فلا سبيل للعقول البشرية فيه إلا بالأخذ بالأولى والأخلق والأكمل والأفضل.

واعلم أن لتقرير هذه الحجة شرحا آخر وهو: أن الاستقراء يدل على أن أظهر المعلومات عند الخلق أشياء معدودة مثل علم كل أحد بنفسه، ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجسميته، ثم إن العقل إذا خاض في معرفة النفس والجسم ومعرفة المكان والزمان تحير ولم يقدر على الخلاص، فإذا كان حاله في معرفة أظهر الأشياء كذلك، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأشياء ولنبين صحة ما ذكرناه فنقول:

أولها: ذاته المخصوصة وقد كشفنا حقيقة الحال فيه وثانيها: علمه بالمكان والزمان فإن كل أحد يحكم ببديهة عقله أنه كان في ذلك المكان وانتقل منه إلى مكان آخر، وبقي في ذلك المكان الأول، والعلم بالمكان جزء من أجزاء ذلك العلم. وأيضا كل أحد يحكم ببديهة عقله أن هذا الوقت الخاص وقت كذا، ثم بعده يقول: إنه مضى ذلك الوقت، وحضر وقت آخر والعلم بحقيقة الوقت والمدة جزء من العلم بأنه مضى الوقت الأول، وحضر الوقت الثاني. ثم إن العقلاء دارت رءوسهم وحارت عقولهم في معرفة حقيقة المكان والزمان. أما المكان فأصحاب أفلاطون وكل من كان قبله من الحكماء المعتبرين: اتفقوا على أنه عبارة عن البعد الممتد. وأما أصحاب أرسطاطاليس: فقد اتفقوا على أنه عبارة عن السطح المحيط، وأن القول بالبعد باطل. وصعوبة هذه المسألة تظهر في مباحث مسألة المكان. وأما الزمان فقد حارت العقول ودارت الرءوس في معرفته، وإذا تأملت في مسألة الزمان وأحاط عقلك بما في تلك المسائل من الدقائق العميقة، والمباحث الدقيقة، علمت أن هذه المسألة قد بلغت إلى أقصى الغايات، وأبلغ النهايات في الصعوبة والخفاء.

وثالثها: العلم بحقيقة الجسم، وقد حارت العقول أيضا في أنه هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ، أو ليس الأمر كذلك، بل هو قابل للقسمة إلى غير النهاية؟

ومن خاض في تلك المسألة وعرف قوة الدلائل من الجانبين، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق، فيثبت بهذا الاستقراء: أن حاصل العقل في معرفة أظهر المعلومات ليس إلا محض الحيرة والدهشة، والأخذ بالأولى والأخلق، فما ظنك بالعقل عند العروج إلى باب كبرياء الله تعالى، وعند ما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمته؟ فهذا جملة الكلام في هذا الباب.

ومما يزيد هذا الكلام تقريرا: أن أقوى المباحث العقلية باتفاق جمهور العقلاء: المباحث الهندسية، فليتأمل في كتاب أقليدس. يقول: إن أقسام المضلعات تبتدئ من المثلث وتمر إلى غير النهاية. ثم إن أقليدس أقام الحجة على إثبات المثلث والمربع في المقالة الأولى، ولما احتاج إلى إثبات المخمس احتاج إلى تقديم مقدمة عليه، وهو أنه عمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق

القاعدة منعطفا إلى الزاوية الفوقانية ثم قسم كل واحدة من الزاويتين إلى نصفين، وبهذه الطريقة قدر على عمل المخمس، ثم لما أقام البرهان على أن نصف قطر كل دائرة يساوى وتر سدس تلك الدائرة، لا جرم قدر بهذا الطريق على عمل المسدس ثم إنه طفر منه إلى شكل ذي خمسة عشر ضلعا، والسبب في هذه الطفرة أنه احتاج في عمل المسبع إلى تقديم مثلث يكون كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة ثلاثة أمثال الزاوية الفوقانية.

وأعمال كتاب أقليدس لا تفي بإقامة البرهان على هذا المطلوب، بل لا يمكن إثبات هذا المطلوب إلا بقطوع المخروطات، فلا جرم عجز عنه وتركه.

وأيضا لا يمكنه إثبات عمل المتسع إلا بطريقين: أحدهما: أن يعمل مثلثا متساوي الأضلاع، ثم يقسم كل واحدة من زواياه الثلاث ثلاثة أقسام متساوية. وقد بينا أن هذا لا يتم إلا بقطوع المخروطات. (والطريق) الثاني: أن يعمل مثلثا يكون كل واحدة من الزاويتين (اللتين) فوق القاعدة أربعة أمثال الزاوية الفوقانية وهو عاجز عنه.

وأما الشكل الذي يحيط به أحد عشر ضلعا، فهو إنما يتم بتقديم عمل مثلث، تساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة خمس مرات للزاوية الفوقانية، وهو عاجز عنه، وكذا القول في مضلع محيط به ثلاثة عشر مضلعا، فإنه إنما يتم بعمل مثلث يساوي كل واحدة من الزاويتين اللتين فوق القاعدة للزاوية الفوقانية ست مرات. وهو عاجز عنه. وأما المضلع الذي يحيط به خمسة عشر مضلعا فإنه قدر على عمله بمقدمات أثبتها في كتابه، وذلك أنه أوقع في الدائرة مثلثا متساوي الأضلاع فانقسمت الدائرة ثلاثة أقسام متساوية، ثم أوقع في القسم الواحد منها نصف قطر الدائرة، وهو وتر المسدس، ثم قسم ما بقي نصفين، فبهذا الطريق قسم كل قوتين بخمسة أقسام متساوية، فخرج له مضلع أحاط به خمسة عشر ضلعا. وعند هذا وقف عمله، ولم يقدر على الزيادة.

فالحاصل أن أقليدس قدر على إقامة البرهان على إثبات خمسة أنواع من المضلعات: المثلث والمربع والمخمس والمسدس وذو خمسة عشر ضلعا. وأما بقية الأقسام التي لا نهاية لها فقوانينه (قاصرة عن إثباتها، ومقدماته) غير وافية بتقريرها.

وأما أصحاب علوم المخروطات، فقد تكلفوا طريقة في إثبات المسبع والمتسع وأما البقية فقد بقيت في موقف العجز والقصور فقد ظهر بما ذكرنا: أن العقول البشرية قاصرة، والأفهام الإنسانية غير وافية بإدراك حقائق الأشياء إلا في القليل القليل من الكثير الكثير في معرفة هذه المحسوسات فما ظنك بالعقل عند طلوع نور الالهية (وسطوع) الأضواء الصمدية؟

الحجة الثانية في هذا الباب: إن قوة البصر، وقوة البصيرة متساويتان.

وليعتبر أن حال القوة الباصرة، مع المبصرات أحوال ثلاثة:

الحالة الأولى: المبصرات الحقيرة الضعيفة كالذرات والهباءات، والمبصرات الخفيّة الضعيفة، فمن المعلوم أن القوة الباصرة عاجزة عن إدراك أمثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها، ولا قادرة على ضبط تلك المراتب.

والحالة الثانية: المبصرات القوية القاهرة المستعلية مثل قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه. فإن القوة الباصرة قاصرة عن إدراكه على سبيل التمام والكمال. ألا ترى أن من تكلف النظر إلى قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه، فإنه يتخيل ظلمة وسوادًا في وسط قرص الشمس، وكأنه يتخيل أن الأنوار إنما تفيض من أطراف قرص الشمس، كأنه طست تفيض الأنوار من أطرافه، فأما نفس القرص التي هي كالطست فإن الإنسان يراها كالظلمة السوداء، إلا أن العقل السليم يحكم بأن تلك الظلمة ليست حاصلة في جوهر الشمس، فإنه منبع الأنوار، ومظهر الأضواء، لكن القوة الباصرة للبشرية تصير مقهورة من كمال ذلك النور، فيعجز عن إدراكه، فلما عجز عن إدراكه تخيل فيه ظلمة وسوادا. أو رأى النور كالأمر القابض من أطراف قرص الشمس وجوانبه.

والحالة الثالثة: المبصرات المعتدلة في القوة والضعف والكمال والنقصان وهي مثل الكيفيات القائمة بأجسام هذا العالم فإن القوة الباصرة يمكنها الوقوف عليها والإحاطة بها والوصول إلى تمام إدراكاتها، فظهر بهذا البيان الذي قررناه:

أن القوة الباصرة قاصرة عن إدراك المبصرات القاهرة، وقاصرة عن إدراك المبصرات الضعيفة أيضا، ولكنها قادرة على إدراك المبصرات المتوسطة في القوة والضعف والكمال والنقصان وإذا عرفت هذه المراتب الثلاثة في قوة الإبصار، فاعرف مثلها في مراتب قوة البصيرة والعقل. وذلك لأن المعلومات على ثلاثة أقسام: أحدها: المعلومات الضعيفة الحقيرة: وهي مثل مراتب الأمزجة والتغيرات والاختلافات الحاصلة عند درجات الاستمالات الواقعة في الأجسام الكائنة الفاسدة، فإن العقول البشرية لا تقوى على إدراك تلك المراتب، وضبط تلك الدرجات، لأنها أحوال ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقراض والانقضاء، فهي لضعفها وحقارتها لا تقوى العقول البشرية على إدراكها على سبيل الكمال والتمام. وثانيها: المعلومات القاهرة العالية المقدسة وهي الجواهر القدسية.

والماهيات المجردة عن علائق الأجسام وأشرفها وأعلاها هو ذات الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كبريائه.

فهو سبحانه لغاية إشراق جلاله، عجزت العقول عن إدراكه وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى ميادين إشراق كبريائه، وإليه الإشارة بقول صاحب الشريعة صلوات الله عليه: «إن لله سبعين حجابا من نور، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما في السماوات والأرض» وكان بعض الصالحين يقول: «سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره، واختفى عنها بكمال نوره» وإذا عرفت هذا، فحينئذ صار العقل عاجزًا عن إدراكه وعرفانه، لغاية قوته، وكماله، واستعلائه.

وكما أن البصر عاجز عن إدراك قرص الشمس لكمال نوره، وكما أن البصر لا يتخيل من (قرص) الشمس إلا السواد والظلمة، ولا يتخيل فيضان النور إلا من أطراف قرص الشمس، فكذا هاهنا العقل إذا حاول النظر إلى كنه كبريائه غشيته حالة كالدهشة والحيرة فلا يبصر البتة شيئا، بل يمكنه أن يرى نور كرمه وفيض جوده ورحمته، واصلا إلى خلقه كما نرى نور قرص الشمس فائضا من أطرافه وجوانبه.

وثالثها: المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف والحقارة، وأمثال هذه المعلومات مما تقدر القوة العاقلة على إدراكها والإحاطة بها، فظهر بهذا الاعتبار الذي قررناه: أن العقول مدفوعة، والأفكار مقهورة والخواطر مزجورة، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطرات العقول والأفكار، وكبرياء الإلهية يمتنع الوقوف عليها بأجنحة الأقيسة والأنظار. فظهر أنه لا حاصل عند العقول إلا الإقرار بإثبات الكمال المطلق له، وتنزيه النقائص بأسرها عنه، على سبيل الإجمال، أما سبيل التفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقلية البشرية.

الحجة الثالثة في هذا الباب: إن العلوم إما تصورية وإما تصديقية. أما التصورية فنحن نجد من أنفسنا وجدانا بديهيا، بعد الاختبار التام والاستقراء الكامل أنه لا يمكننا أن نشير بعقولنا ووهمنا وخيالنا إلا إلى أحد أنواع أربعة من التصورات.

فأحدها: الماهيات التي أدركناها بأحد الحواس الخمس، وهي: المبصرات، والمسموعات، والمشمومات، والمذوقات، والملموسات.

وثانيها: الماهيات التي ندركها من نفوسنا إدراكا ضروريا كالألم واللذة والجوع والشبع والفرح والغضب وأمثالها.

وثالثها: الماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا كتصورنا (لمعنى) الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان والامتناع.

والنوع الرابع: الماهيات التي يركبها العقل والخيال من (هذه) البسائط، أما تركيب الخيال فهو كما إذا تصورنا بحرا من زئبق وإنسانا له ألف رأس (فإنا بحس البصر أدركنا البحر، وأدركنا الزئبق، فالخيال يركب صورة البحر مع صورة الزئبق) وكذا القول في سائر الأمثلة، وأما تركيب العقل فهو أنا إذا قلنا: شريك الإله ممتنع الوجود، فما لم يتصور العقل (معنى) شريك الإله يمتنع أن يحكم عليه بالامتناع، ثم إن العقل إنما يمكنه تصور معنى شريك الإله، لأنه قد تصور معنى الشريك في بعض المواضع، وتصور أيضا معنى الإله في الجملة. فلما حصل عنده تصور هذين المفهومين لا جرم ركبهما، فحصل عنده تصور معنى شريك الإله، فلا جرم قدر على أن يحكم عليه بالامتناع فنقول: لما عقلنا الشريك في حق الواحد منا، فهذا المعنى الذي تعقلناه في حقنا نضيفه إلى الله تعالى فنقول: ثبوت شيء لله تعالى، نسبته إليه كنسبة شريكنا إلينا: محال الوجود.

فثبت بهذا البيان: أن تصورات العقول البشرية لا تخرج عن هذه الأقسام الأربعة، وإذا كانت التصورات الحاصلة عندنا محصورة في هذه الأقسام كانت التصديقات أيضا محصورة فيها، لما ثبت أن التصديقات مشروطة بالتصورات، فيثبت أن تصورات الخلق وتصديقاتهم محصورة في هذه الأقسام الأربعة.

وإذا ظهرت هذه المقدمة فنقول: ثبت بالبرهان: أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مخالفة لجملة هذه الماهيات التي هي محسوسة لنا، وحاضرة في عقولنا حضورا بالتفصيل، وأنه سبحانه لا يناسب شيئا منها، وهو مخالف لها بأسرها مخالفة من جميع الوجوه، فإنه لو شاركها من بعض الوجوه، وخالفها في سائر الوجوه، لكان ما به المشاركة غير ما به المخالطة، فتكون حقيقته مركبة وذلك محال. وإذا كان كذلك وجب ألا تكون حقيقة متصورة للخلق بوجه من الوجوه (وإذا لم تكن حقيقة متصورة للخلق) كان الحكم عليها بالسلب والإيجاب البسطين أو المركبين ممتنعا، لما ثبت أن التصديق موقوف على التصور.

فالعقول قاصرة عن معرفته، والإدراكات غير منتهية إليه، وإنما الغاية القصوى أنا إذا تصورنا معنى الكمال والنقصان (في حق أنفسنا بحسب ما يليق بنا وبمقدار ما يناسبنا وجب أن نفهم معنى الكمال والنقصان) لأن المطلق، جزء من ماهية المقيد، وبهذا الطريق يتصور معنى الكمال والنقصان، وإذا تصورنا هذا المعنى اعترفنا بإثبات مسمى الكمال له بشرط تنزه ذلك المسمى عن اللواحق اللاحقة له، بسبب حصوله فينا، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله، إلا هذا القدر. فظهر بهذا البيان: أن عقول الخلق لم يحصل عندها من المعارف الإلهية إلا هذه الأمور المجملة، المشار إليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا.

الحجة الرابعة لهم في هذا الباب: إن الانتقال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا بأحد ثلاثة أوجه:

أحدها: الاستدلال بالعلة على المعلول.

وثانيها: الاستدلال بالمساوي على المساوي.

وثالثها: الاستدلال بالمعلول على العلة.

والطريقان الأولان في حق الحق مفقودان فبقي الطريق الثالث وهو أن يصعد من الأثر إلى المؤثر، وينتقل من المخلوق إلى الخالق. وإذا عرفت هذا فنقول: النفس الناطقة الإنسانية واقعة في المرتبة الآخرة من الموجودات المجردة المقدسة، على ما ستعرف حقيقة هذه المقدمة عند وقوفك على معرفة درجات الملائكة ومراتبها، وإذا كان كذلك فهذه النفس الإنسانية تترقى من علمها بنفسها إلى علمها بعلتها، ومن علمها بعلتها إلى علمها بعلة علتها، وهكذا تترقى مرتبة فمرتبة حتى تصل بالآخرة إلى حضرة واجب الوجود لذاته. كما قال في الكتاب الإلهي.

﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلۡمُنتَهَىٰ﴾، وقال: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾ وقال: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ﴾ فالحق هو الأول عند النزول من الحق إل الخلق، والآخر عند الصعود من الخلق إلى الحق، ولما كانت درجات الوسائط كثيرة، ومراتبها خفية عن العقول البشرية، وكانت أحوال تلك الوسائط مختلفة ومراتب أضوائها وقهرها وقوتها مختلفة، وكانت قوة النفس الناطقة البشرية عند الترقي في هذه المراتب ضعيفة، لا جرم بقيت أكثر النفوس البشرية في (درجة من) درجات هذه المتوسطات بل نقول: أكثر الخلق بقوا في حضيض عوالم المحسوسات، والشاذ القليل منهم تخلص من عالم الحس، مترقيا عن عالم المحسوسات إلى عالم الخيالات، و(القليل) من أصحاب الخيالات انتقل إلى عالم المعقولات. ثم في عالم المعقولات مراتب الأرواح المقدسة كثيرة، فلا جرم أكثر العقول الفاضلة (لما وصلت) إلى عوالم أنوار المعقولات تلاشت وفنيت واضمحلت في أنوار تلك الأرواح المقدسة. إلا من أيّد بقوة قاهرة، ونفس إلهية تترقى من زنجبيل المريخ إلى سلسبيل المشتري ومنه إلى كافور زحل (ثم استعلى على الكل وترقى على الكل) ووصل إلى الحضرة المقدسة، عن لواحق عالم الإمكان وغيار الحدوث، واستسعد بقوله: ﴿وَسَقَىٰهُمۡ رَبُّهُمۡ شَرَابٗا طَهُورًا﴾ أي ذلك الشراب الطهور، يطهره عن علائق الإمكان والحدوث، ويجليه على عتبة الوجوب بالذات. وإذا عرفت ذلك ظهر أن القليل من الأرواح البشرية يستسعد لقبول ذرة من ذرات (أنوار) عالم الجلال. وهذه تلويحات وتنبيهات ذكرناها في مقدمة هذا العلم، ليعلم الإنسان أن القليل من مباحث هذه المعالم الشريفة كثير كثير بالنسبة إلى الأرواح. ولذلك قال في الكتاب الإلهي (حكاية عن الحق سبحانه أن قال) ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبا: ١٣] وقال حكاية عن إبليس: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكۡثَرَهُمۡ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧].

ولنكتف بهذا القدر من البيان، في هذا المقام فإنه بحر لا ساحل له[١].

وأما أهل السنة في ذلك فقد أفتوا أنه لا طريق للخلق في معرفة الحق سبحانه، فمن ذلك فتوى إمام الحرمين، حيث إن جماعة من الحنابلة ومشيخة أصحاب الحديث، خالطوا الوزير نظام الملك أبا علي الحسن بن إسحاق رحمه الله تعالى، وكانوا يدعونه إلى الأخذ بظواهر الأحاديث، ومنع تأويل المتشابهات منها، فتوقف الوزير في ذلك، وبعث إلى الإمام قدس الله روحه يسأله أن يكتب له المعتقد الحق في ذات الله وصفاته.

فكتب إليه في (الرسالة النظامية) هذا الفصل من المعرفة وهو قوله:

من انتهض لطلب مدبره، فإن اطمأن إلى موجود انتهى فكره إليه، فهو مشبه، وإن اطمأن إلى النفي المحض فهو معطل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن درك حقيقته، فهو موحد، وهو معنى قول الصديق (العجز عن درك الإدراك؛ إدراك).

وذلك كالروح، إذ لا خفاء بوجوده، وليس إلى درك حقيقته سبيل، ولا سبيل إلى جحد وجوده، للعجز عن درك حقيقته.

والأكمه يعلم بالتسامع والاستفاضة، وجود الألوان، ولا يدرك حقيقتها.

فإن قيل: فغايتكم إذا حيرة ودهشة!

قلنا: العقول حائرة عن درك الحقيقة، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات الافتقار.

هذا لفظه رحمه الله تعالى[٢].

ومن ذلك فتوى الإمام الغزالي رحمه الله في هذه المسألة حين عرض عليه ببغداد وهي:

ما قول حجة الإسلام في حق من قال: لا يحيط علم الواحد منا بالجسمانيات والروحانيات كما هي، فكيف يسوغ لأحد دعوى معرفة الله كما هو بصفاته؟! ومدعى ذلك جاعل لله حدا ونهاية، لأن علمه يحيط بذاته، وكل محيط بشيء فهو أول ذلك المحاط به وآخره، ومن ظاهر... ظاهر له، ومن وجه باطنه، باطن له، والله هو الأول والآخر والظاهر والباطن؟!

فكتب الغزالي:

(١) المطالب العالية في العلم الإلهي للرازي (١/ ٤١-٥٢).

(٢) نور الحقيقة ونور الحديقة (ص ٢١٨، ٢١٩).

الجواب وبالله التوفيق:

اعلم أولا أنه لا يعرف الله حق معرفته إلا الله، ولا يحيط بكنه جلاله سواه، ولا يستبعد هذا.

بل لا يعرف الملك إلا الملك، بل النبي لا يعرفه حق معرفته إلا النبي، بل لا يعرف العالم حق معرفته إلا العالم، بل التلميذ إذا لم ينل رتبة الأستاذ في العلوم لم يعرف أستاذه، وإذا نال رتبته، عرفه معرفة تفارق معرفة الأستاذ بنفسه، فإنه يعلم أولا ما يعلمه الأستاذ بالمقايسة إلى نفسه، فيعلم أنه محيط بالمعلومات التي هو محيط بها، بل حالة الواطئ لا يتصور أن يعرفها العنين حق معرفتها، لأن معرفة تلك الحالة بالذوق، ولا يتصور ماهيته قبل الاتصاف بها، وغايته تصديق أمر ما مجهول الماهية.

وكيف يطمع في أن يعرف الله حق معرفته وهو لا يعرف نفسه حق معرفتها؟!

وإنما يعرف نفسه بأفعالها وأوصافها ولا يدرك ماهيتها، بل لو أراد آدمي أن يدرك نملة أو بقة إدراكا محيطا بحقائق أوصافها، عجز عنه، وغايته أن يعرف بالبصر شكلها ولونها، وأما الفصول المتنوعة التي بها فارقت نفس البقة نفس النملة حتى يتنوع من اختلافها اختلاف التركيب والصفات، لم يقدر عليه.

ولو تصور أن يكون لله مثل أو نظير-تعالى الله عنه- لجاز أن يقال: إن مثله عرفه حق معرفته بالمقايسة إلى نفسه فإنه عرف أولا ذاته وعليها قاس ذات غيره.

وللآدمي أطوار: جنين ثم طفل ثم مميز ثم عاقل ثم ولي.

والجنين يعرف أحوال نفسه وليس يمكن في حقه معرفة حال الطفل، ولا الطفل يعرف المميز، ولا هو يعرف العاقل، ولا العاقل المدرك نظرا لعقل المعقولات، يدرك الولي المكاشف، ولا الولي يعرف النبي ولا النبي يعرف الملك كمعرفة الملك نفسه، ولا الملك يعرف الله كمعرفة الله ذاته، فهذه كمالات مترتبة، والمحجوب عن كل رتبة، قاصر عن الإحاطة بكنه حقيقتها، نعم يبرهن على إثبات أصله.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن منتهى معرفة الخلق علمهم أن هذا العالم العجيب المنظوم محتاج إلى مدبر حي عالم لا يشبه العالم ولا يشبهه العالم، فيدل الخلق عنده على إثبات شيء ما، منه صدر الخلق، وهذا معرفة فعله لا ذاته.

ويدل على إثبات الحياة والعلم والقدرة، وهذا علم بالأوصاف لا بحقيقة الذات، بل بنوع من المقايسة إلى النفس، فلو لم يكن للإنسان وصف يعبر عنه بالعلم والحياة، لما أمكنه أن يدرك بالدليل إثبات أصل هذه الأمور ويدل أنه تعالى يستحيل عليه الحدوث والجسمية، وهذا علم بسلب أمور عنه لا بحقيقة ذاته.

وإلى هذه المناهج الثلاثة ترجع معرفة الخلق، فيستحيل اطلاع الخلق على كنه معرفة ذاته، وذلك نهاية العارفين، وعنده يقال: العجز عن درك الإدراك إدراك، أي مهما علم الإنسان أن العجز عن درك كنه جلاله ضروري، فقد أدرك ما هو منتهى كماله، فإنه كمال الإنسان.

وعنده لو قال العارف: لا أعرفه صدق من وجه، ولو قال أعرفه صدق من وجه.

مثاله: من عرض عليه خط منظوم، فيقال له: له يعرف كاتبه؟ فيقول: لا. فيقال إن كاتبه موجود حي عالم قادر سميع بصير- لأن الكتابة لا تتم إلا بهذه الصفات- وليس بجماد. فيقول نعم، فيقال له إذا عرفته.

فله أن يقول: وإن عرفت هذا، فإني لا أعرفه.

ويعترض العارف حالتان: واحدة يقول فيها: لا أعرف الله.

وفي الأخرى: لا أعرف إلا الله، وهو صادق منهما.

أما الأولى: فإنه إذا لاحظ خصوص الذات ومد طرف قلبه إلى حقيقتها، فتعتريه دهشة وحيرة، فيقول لا أعرفه.

والحالة الثانية: ينظر إلى أفعاله من حيث إنها أفعاله، فلا يرى عند ذلك في الوجود إلا الله وأفعاله، فيقول: لست أعرف شيئا غير الله، وما في الوجود غير الله، فهو الكل على التحقيق، ولهذا قال عليه السلام: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله».

ولا يستوفي العارف بحار المعرفة -التي أفاضها الله عليه- منتهاها وإن عمر عمر نوح عليه السلام، وجميع معرفة العارفين نسبتها إلى معرفة الله تعالى أقل من نسبة قطرة إلى بحار الدنيا، فإن نسبتها إليها نسبة متناهٍ إلى غير متناهٍ، ونسبة القطرة إلى البحر نسبة متناهٍ إلى متناهٍ، فأصل الوضع خطأ، والله أعلم بالصواب [1].

(١) نور الحقيقة (ص ٢٢٠-٢٢٣).

ومنها: فتوى جماعة من أئمة بغداد، كتبتها ببلد خُوِّي من خطوطهم، وكان السائل عنها القاضي سيف الدين يحيى بن إبراهيم الواعظ السلماني، رحمه الله تعالى فكتب إليهم:

ما قول السادة الأئمة، مصابيح الأمة، ومفاتيح الحوادث الملمة، أدام الله تمكينهم، وحرس دنياهم ودينهم: في معرفة الباري سبحانه هل يعرف على ما هو عليه وراء معرفة مجرد الوجود من الذات والصفات المقدسة عن مضارعة الأوصاف والذوات، وهل يتطرق إليه المعقول وتحيط به العقول؟ أم ليس إلى درك الحق وصول، أفتونا في ذلك مأجورين:

الجواب وبالله التوفيق:

ما لمعت للبشر بارقة من التوحيد وراء الاعتراف بالموجود المقدس عن سمات الافتقار والتحديد، ولا وصول إلى معرفة الرحمن، إلا بقدر الاستطاعة والإمكان، وبهذا نطق القرآن والله المستعان... الجواب بخط ابن عقيل وبالله التوفيق:

إن الله سبحانه ذكر عن ملائكته العارفين بجلاله أنه ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه:١١٠] وقال نبيه عليه السلام ((لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك)) وإنما يعرفه العارفون بحسب ما يدركون من أفعاله الدالة عليه، قال صلى الله عليه وسلم ((أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه)).

فلكما حقق العالم في معرفة مخلوقاته، كان عرفانه بالله بحسب ذلك[١].

ومن ذلك فتوى الكيا الهراسي: لا يعرف الله على ما هو عليه من الجلال والكمال، إلا هو، وكل يعرف من جلاله على قدر ما يحتمله علمه ويتسع له فهمه، بل لا يعرف نبوة النبي، إلا النبي، وحقيقة كلام الله، إلا من سمعه من الله، وإذا لم يعرف العالم حقيقة الروح وهو من خلق الله، فكيف الطمع في إدراك خلاق الروح، فهذا القدر تلويح جامع، من ورائه جناب واسع.

جواب إنما يمكن معرفة الله ما هو بمقدار الطاقة البشرية.

الجواب المذكور صحيح والله الموفق[٢].

ومنها نسخة فتوى الشيخ الإمام ناصح الدين أبي طاهر الهمداني رحمه الله تعالى سأله بعض فقهاء قزوين عن أربع مسائل منها هذه المسألة فكتب إليه في جوابه بعد فصول:

(١) نور الحقيقة (ص ٢٢٣، ٢٢٤).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٢٦، ٢٢٧).

هذا وما أشار إليه من المسائل الأربعة فأنا لا أؤهل نفسي لفتح ما يتعلق عليهم وإيضاح ما يشكل لديهم، ولكن لما صدقت منه الرغبة، وحسن الظن بي، فلا أرى بدا من إظهار ما في جرابي من هذا النمط، فأقول وبالله التوفيق:

إن العارف لا يتصور له أن يعرف الله حق معرفته لا يتصور أيضا لمن هو فوق درجته من الأنبياء والأولياء والعلماء والملائكة أجمعين- ممن يقع عليهم سمة الحدوث ورقم المعلولية- أن يعرفوه المعرفة الحقيقية، ولا أن يعرفوا أسماءه وصفاته معرفة تامة محققة كما هي عليها، لأنه تعالى وتقدس عن أن يحيط به علم عالم؛ إذ كل من دخل تحت شيء، فذلك الشيء فوقه ومسلط عليه والعالم أو العارف إذا أحاط علمه أو معرفته بشيء، فقد سخره وجعله تحت قدرته، وصار فوقه بالقهر والغلبة، ومن هذا حاله فلا يجوز وصفه بالقدم، فلو تصور لمخلوق أن يعرفه حق معرفته أو يحيط علما بحقيقة صفاته، لكان ذلك المحاط به مقهورا أو مسخرا تحت سلطنة علمه، وما يكون مقهورا أو مسخرا تحت سلطنة غيره، فذلك الغير فوقه، والقديم لا يجوز أن يكون فوقه أحد من الحوادث.

فإذا لا يجوز أن يعرفه أحد حق المعرفة وغيره، لأنه يؤدي إلى المحال، وما يؤدي إلى المحال محال[1].

وقد ذهب البعض إلى أن المعرفة ممكنة متحققة يقول الإمام الدلجي: الباب الثالث في نقل فتاوى الذين راغموا أهل الإلحاد والتعطيل في فتاويهم:

منها فتوى جماعة من أهل الري:

ما قول الأئمة -أدام الله توفيقهم- في حق رجلين أحدهما يدعي أنه يعرف الله تعالى حق معرفته والآخر يدعي أن الله سبحانه لا يمكن أن يعرفه الخلق حق معرفته، بل عجزوا عن ذلك، ويدعي أن لله صفة أخص لا يعرفها أحد غير الله تعالى فأيهما على الرشاد في صحة الاعتقاد ليفتونا مأجورين.

الجواب: نسخة الجواب وبالله التوفيق:

اعلم أن العجز عن المعرفة يؤدي إلى نفي المعرفة، لأن العاجز عن معرفة الشيء لا يكون قادرا على عرفانه، لأن العجز والقدرة نقيضان لا يجتمعان، فلو عجز الخلق عن معرفته؛ لما كانوا عارفين به، وإذا لم يكونوا عارفين، كانوا جاهلين به، والجهل بالله كفر صراح.

ومن ادعى أن العجز عن المعرفة معرفة، كان كمن ادعى أن المعرفة ليس بمعرفة، وأن العارف ليس بعارف، وهذا كلام ظاهر التناقض، والله أعلم.

(١) المرجع السابق (ص ٢٢٧، ٢٢٨).

الجواب: نسخة أخرى وبالله التوفيق:

هذا الذي ادعى أن لله صفة أخص، لا يخلو إما أن يكون عارفا بوجود تلك الصفة أو جاهلا، فإن عرف وجودها، فليكن عالما بها كعلمه سائر الصفات، وإن جهل وجودها، فمن أين علم أن هناك شيئا لا يعرف، وهذا كلام متناقض.

ثم إن الذي لا يعرف الشيء بأخص صفاته، كان كالجاهل به؛ فإن من لا يعلم - مثلا- من الفرس إلا كونه حيوانا مختارا، لم يعرفه كما هو، بل إنما يعرفه إذا عرف خصوصيته، وهو اتصافه بالكر والفر وغيرهما من خواصه، وكذلك في الشرعيات، لو أسلم في شيء ولم يضبط أوصافه الخاصة، لم يصح السلم، فإذا كانت عقود السلم باطلة مع الجهل بصفة أخص المسلم فيه، فكيف يصح عقد الإيمان والتوحيد مع الجهل بصفة أخص للباري جل جلاله، والله أعلم.

ومنها نسخة فتاوى جماعة من علماء قزوين، وكانت النسخة الفارسية فنقلتها إلى العربية وحذفت الحشو والمكرر منها، للاختصار وهي هذه:

ما قول المشايخ وأئمة الدين كثر أعدادهم وأباد حسادهم: في قول من ادعى أن الخليقة بأجمعهم خواصهم وعوامهم، لا يصلون إلى حقيقة معرفة الله تعالى، وأن الله تعالى لا يعرفه غيره أحد، فهل لهذا القول وجه، ليفتونا مأجورين إن شاء الله تعالى.

الجواب من خط بعضهم وبالله التوفيق:

إجماع أهل الإسلام منعقد بأن معرفة الله واجبة على العقلاء، وذلك لا يخلو إما أن يكون معرفة تامة بشرائطها، أو معرفة ناقصة على غير ما هو به، ولا يجوز أن يقال: إنها ناقصة، لأن ذلك النقصان إما أن يرجع إلى الذات أو إلى الصفات.

فإن رجع إلى الذات. وجب أن يكون مبعضا، يعرف بعضه ويجهل بعضهم، وهو محال.

وإن رجع إلى الصفات، فيقال: إذا جاز أن تجهل صفة واحدة، جاز أن تجهل صفتان فصاعدا إلى جميع الصفات، فيؤدي إلى إبطال التكليف، وإلى أنه لم يعرفه أحد قط، وصار تقدير قول الشارع إذ أمره بالمعرفة، اعرف من لا تعرفه قط! وهذا بين الاستحالة، والله أعلم.

الجواب من خط بعضهم وبالله التوفيق:

أجمع المسلمون قاطبة على أن معرفة الله واجبة بقوله ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:١٩]

والأدلة العقلية تدل على جوازها، فمن ادعى أنه تعالى لا يعرف بالحقيقة، فقد ادعى أنه لا يوجد في العالم عارف بالله، وهو كفر وجهل والله أعلم.

الجواب من خط إمام الدين أحمد الموقي، وبالله التوفيق:

من عرف الباري تعالى بصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة، فقد عرفه حق معرفته، فإن حد التكليف لا يخرج في المعرفة عن حالتين، إما أن يكون عالما به أو جاهلا، إذ لا واسطة بين العلم والجهل، فمن لم يكن عالما به، كان جاهلا، والجهل بالله كفر صريح، وإذا انتفى الجهل، فقد حصل العلم به تعالى، والله أعلم.

الجواب من خط الشيخ أبي النحرير الحنفي وبالله التوفيق:

اعلم أن معرفة الله تعالى حق المعرفة هي: أن يعتقد أن الخالق بخلاف الخلق من كل وجه، وأن من شبه الإله بالعالم بوجه من الوجوه، كان لم يعرف الله حق معرفته، وأصل صحة الاعتقاد أن يعتقد أن الله بخلاف الخلق، وأن قوله حق تعالى وتقدس، والله أعلم.

الجواب من خط بعضهم وبالله التوفيق:

قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا، فهذا يدل على أنه عرف الله حق المعرفة، حتى إنه لو كشف غطاء الغيب ورفع الحجب بين العبد والرب، ما ازداد بذلك إيمانا، ولو لم تكن معرفته يقينا، لازداد بكشف الغطاء، فعلى هذا إذا جاز أن يعرفه علي رضي الله عنه حق معرفته، جاز أن يعرفه جميع المؤمنين كذلك، لأن العقل الذي هو آلة المعرفة ومناط التكليف متساو لجمهور العقلاء، والله أعلم.

الجواب من خط بعضهم وبالله التوفيق:

إن الله سبحانه وتعالى نادى المؤمنين في تسعة وثمانين موضعا بقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ فلو لم يكونوا عارفين به يقينا، لكان إخباره عن إيمانهم كذبا وخلفا، تعالى الله عن ذلك، وكيف وقد زكى إيماننا تزكية بليغة في قوله تعالى ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٨٥] وقوله ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران:١٨] الآية. فدل على أن الإيمان بالذي أثبته لنا وزكاه إيمانا صحيحا كاملا صادرا عن علم حقا تاما، والحمد لله على ذلك[١].

(١) انظر: نور الحقيقة (ص ٢٤٢).

وقد رد الأئمة على هذا المذهب القائل بإمكانية المعرفة بالكنه يقول الإمام الدلجي:

«اعلم أن الذي يطلب معرفته من الأشياء سبعة:

أولها: يطلب أهو موجود أم لا؟

والثاني يطلب ما هو في ذاته وجوهره، ويلازمه أي فيسأل بعده: أي جنس هو؟

والثالث: يطلب لماذا هو؟ ولأي علة هو؟

والرابع: يطلب كيف هو، وكيف حاله وصفاته؟

والخامس: يطلب أين هو؟

والسادس: يطلب متى هو؟

والسابع: يطلب كم هو؟

فهذه سبعة مباحث وكلها محال في طلب معرفة الله تعالى إلا المطلب الأول، وهو العلم بوجوده تعالى ووجود صفاته الأزلية.

أما استحالة طلب الماهية عنه: فهو أن الماهية أبدا تلازمه الأيية، وما لا أيية له لا ماهية له.

والأيية تعيين شيء يشاركه جنسه، فيتميز بها عن جنسه، ولا جنس لله تعالى فيطلب ماهيته وأييته.

ولهذا لما سأل فرعون موسى عليه السلام فقال ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[الشعراء:٢٣].

قال موسى عليه السلام ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾[الشعراء:٢٤]

قال فرعون لمن حوله ﴿أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:٢٥] يعني أنه لا يجيب عن الماهية!

قال موسى عليه السلام ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[الشعراء:٢٦].

قال فرعون ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِيٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[الشعراء:٢٧] نسبه إلى الجنون لأنه كلما سأله عن الماهية، كان يجيبه عن ملكه ومصنوعاته، وليس ذلك لجهل موسى عليه السلام بالجواب، ولكن كان لجهل فرعون بالسؤال، لأنه سأل عن ماهية من لا ماهية له.

وكذلك لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم مشركو العرب ﴿قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحۡمَٰنُ أَنَسۡجُدُ لِمَا تَأۡمُرُنَا﴾ [الفرقان: ٦٠] ظنا منهم أنه تعالى من جنس آلهتهم، فأنزل الله تعالى ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص:١].

وأما استحالة طلب العلة عن وجوده تعالى: فإنه جل ثناؤه واجب الوجود، والعلة إنما تكون لما جاز وجوده وجاز عدمه.

وأما استحالة طلب الكيفية عن ذاته وصفاته: فإن الكيفية تستدعي الصورة والمشابهة، وذلك محال في ذاته وصفاته تعالى وله المثل الأعلى.

وأما استحالة طلب الأينية عنه تعالى فإن الأين سؤال عن المكان، وقد تحقق أن خالق المكان غير مفتقر إلى المكان، وروي في الأثر: «من كيف الكيف، لا يقال له كيف، ومن أين الأين لا يقال له أين».

وأما استحالة طلب البداية عن وجوده فيقال متى هو؟

فلأن متى سؤال عن الزمان، والقديم تعالى كان قبل الزمان لا شيء معه، إذ أبطلنا قدم العالم والزمان من قبل.

وروي أن رجلا سال الجاحظ قال: متى كان ربنا.

فقال له: اعقد الحساب حتى أتفرغ إلى جوابك، فلما فرغ قال له: أي حساب عقدته أولا.

قال الرجل: الواحد.

قال: هل وجدت قبل الواحد شيئا؟

قال: لا.

قال: فاعلم أنه تعالى كان ولم يكن قبله شيء، لأنه واحد، وليس قبل الواحد شيء.

وأما استحالة طلب الكمية عنه: فلأن الكمية سؤال عن العدد، ولا تعدد في ذات الله تعالى، لأنه هو الواحد، والواحد أول العدد وليس من العدد.

سأل الحجاج الشعبي فقال: واحد من واحد، وواحد في واحد، وواحد لواحد أيهما تعبد؟

فقال الشعبي: لا أعبد الواحد من طريق العدد ولا الواحد في الواحد كالروح في الجسد، ولا الواحد يأتي من الواحد كما يأتي من الوالد الولد، بل أعبد الواحد الصمد الذي ليس بعدد ولا جسد، ولا والد ولا ولد، ولم يكن له كفوا أحد.

فلما كان التوصل إلى معرفة الأشياء من هذه المباحث السبعة، وقد انسدت ستة طرق منها، لاستحالتها على الله، ولم يبق إلا طريق واحد، وهو التوصل من الصنع إلى معرفة وجوده ووجود صفاته، جاءت آيات وأخبار وآثار في صرف العقول عن السلوك إليه في المناهج الستة، لئلا يفضي إلى التشبيه والتعطيل فحملها قوم من الجهلة على نفي المعرفة أصلا، وظنوا أنها جاءت في صرف العقول عن السلوك إليه في المناهج كلها...»[١].

لكن الملاحدة ينطلقون من هذه الجهة إلى قولهم: كيف أثبتم لإلهكم ما أثبتم من صفات، وأفعال، وأنتم لا تعرفون حقيقته، والحكم على الشيء فرع عن تصوره؟!

فكان الجواب أن المؤمن عرف الله تعالى من قبل صنعته التي دلت عليه، يقول الدلجي:

«والواجب: النظر في هيئات العالم وتغاييرها، فيستدل بالتغير على الحدوث، وبالحدوث على محدث قديم لا يشبهه شيء.

وما أحسن ما قال القاضي أبو المحاسن بن إسماعيل الروياني: إن العاقل إذا نظر في شعرة من بدنه، يعرف الله تعالى بصفات كماله أجمع بتوفيقه تعالى.

وهو معنى قولهم: في أقل القليل أدل دليل على أجل جليل.

وأنا أوضح كيفية الترقي في معارج الصنع إلى معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته واحدة واحدة فأقول:

ليبدأ الناظر أولا بالقصد إلى معرفة قدرته المستقلة بإبداع العجائب، الصالحة لاختراع الغرائب.

فينظر أنه تعالى كيف أخرج النار المحرقة من الشجر الأخضر ومن الحديد والحجر، وكيف أخرج السنبلة المرصعة من حبة، والنخلة الباسقة من نواة، والياقوت والزمرد من حصاة، والذهب والفضة من حجارة، والمسك من فارة، والعنبر من دابة، والعسل من ذبابة، والديباج من دود، والورد من عود، والسكر من قصبة، والقصب من خشبة، والإنسان من نطفة.

ويتأمل كيف أرانا صورتنا في المرآة ولسنا فيها، ولا لون الحديد زائل عنها، وكيف أرانا الصورة والعجائب في المنام وحواسنا راكدة.

فهذه وأشباهها تدل على كمال قدرة الله تعالى وأنه على كل شيء قدير.

---

(١) نور الحقيقة (ص ١٥٨).

ثم يقصد إلى معرفة علمه الواسع الذي وسع السماوات والأرض:

فينظر في سعة الهواء ولطافته، فيتدرج به إلى إثبات علمه، لأنه لما علم احتياج الناس إلى النفس واستنشاق الهواء، جعل الهواء فسيحا وسيعا لطيفا رقيقا؛ إذ لو لم يكن كذلك لاختنق الخلق من تراكم الدخان والبخار والضباب.

ويتأمل كيف يدخل الشتاء على الصيف والصيف على الشتاء بالتدريج قليلا قليلا، علما منه أنه لو دخل أحدهما على الآخر مغافصة، لأضر ذلك بالأبدان، وكان كما لو خرج إنسان من الحمام الشديد الحر ودخل المثلجة في الحال، فانظر كيف حاله.

وكذلك لما علم أن الروائح الكريهة تضر بالدماغ، كيف صرف الرياح جنوبا وشمالا حتى تطيب الهواء؟!

وكذلك لما علم أن الإنسان يحتاج إلى أكنان يستتر بها من الحر والبرد وهي الأبنية المرفوعة بالطين والسقوف، وتلك تنهدم بالحركة وتبتل بالماء، فانظر كيف سكن هذه الأرض على الماء، لثبات تلك الأبنية عليها، وكيف قطع الماء عن هذا الربع المسكون من الأرض، ليمكنهم العمارة عليه والتعيش فيه.

ثم لما علم أنهم في بعض الأحايين يحتاجون إلى التخويف لقساوة قلوبهم، فانظر كيف يزلزل عليهم الأرض لينزعوا عن المعاصي، كما قال: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّا تَخۡوِيفٗا﴾ [الإسراء:٥٩].

ويتأمل أشكال الحيوانات، فإنه لما خلقها محتاجة إلى تناول الأغذية، فما خلق قوائمه طويلة، خلق أعناقه أيضا طويلة، ليمكنه تناول العلف من الأرض، كالإبل والنعام والكركي وغيرها، ثم لما جعل عنق الفيل مع طول قامته قصيرة، لحكمة رآها، فانظر كيف طول أنفها أعني خرطومها ليكون عوضا عن طول الرقبة.

وكذلك كيف أقدر الآدمي على تناول الطعام بيده ووضعه في الفم، لما نصب قامته ولم يطول رقبته، وكان ذلك من كرامته وهذا غيض من فيض.

وأنى يبلغ الإنسان منتهى علم الله تعالى وغاية حكمته في الأشياء بفهمه القاصر؟! فإنه تعالى ربما أودع في صنع واحد ألوفا من الحكمة.

أما بقدر الطاقة البشرية ينظر في هذه الأشياء وأمثالها، فيستدل بها على سعة علمه تعالى وكمال حكمته، قطعا منه بأنها في إتقانها وإحكامها، لا تقع إلا من عالم بحقائقها، وهو الخلاق العليم الحكيم.

ثم يقصد إلى معرفة إرادته النافذة:

فينظر في أعداد الكواكب، وأشكالها، ويتفكر كيف يقضي العقل بجواز زيادة أعدادها الذي هو لها، وجواز النقصان عن العدد المعلوم، فيتحقق أن اختصاص هذا العدد الموجود الذي هو لها مع جواز غيره من الزيادة والنقصان إنما كان لإرادة بارئها جل جلاله كذلك.

وكذا أشكالها ومقاديرها، فإنه يمكن أن تكون المجتمعة منها مفترقة، والمفترقة مجتمعة، والصغير كبيرا وبعكسه، والخفي جليا وبعكسه، فاختصاصها بهذه الحالات مع جواز غيرها في العقل، يدل على إرادة القديم تعالى.

ثم النكتة التي حيرت الفلاسفة وأفحمتهم: هي أن جرم الفلك عندهم كروي، وأجزاء الكرة في العقل متناسبة، فلا يكون جزء منها إلا ويجوز أن يكون قطبا، فاختصاص هذين القطبين الشمالي والجنوبي بالنقطتين المعلومتين دليل قاطع على إرادة الله تعالى وتخصيصه إياهما بالقطبية دون غيرهما من الأجزاء المتشابهة الممكنة لجعلها قطبا وهذا دليل مسكت لنفاة الأدلة.

وكذلك ينظر إلى عدد أوراق الورد، فيرى بعضها أربعة، وبعضها خمسة، وبعضها ستة، وبعضها أكثر إلى أربعين وإلى مئة، والعقل يجوز تخميس الأربعة، وتربيع الخمسة، وتثمين الستة، إلى غيرها، فاختصاصها بهذه الأعداد دون غيرها مع الجواز، دليل على ثبوت الإرادة لله تعالى وأنه يريدها كذلك.

وأيضا إن العقل يجوز تقديم المؤخر من هذه الأشياء، وتأخير المقدم منها بأوقات وأزمنة، فاختصاصها بالوقت المعين، دليل على أن الله سبحانه فعال لما يريد وهذه أيضا قطرة من بحار وذرة من قنطار.

ثم يقصد إلى معرفة حياته القديمة:

وذلك سهل بعد سلوك الناظر هذه الطرق التي بيناها، إذ قد حصل له العلم بالقدرة والإرادة، فيترقى منها إلى إثبات الحياة، فيعلم قطعا أنه حي، إذ شرط العلم والقدرة والإرادة هو الحياة، كما أن شرط الحياة الذات الموجودة، فإذا قد ثبت أنه الحي لا إله إلا هو.

ثم يقصد إلى معرفة السمع والبصر:

وطريقها من الصنع أن المتفكر إذا أحاط علمه بأن أصوات الحيوانات والجمادات وألوان المتلونات مخلوقة بما بيناه من الأدلة العقلية، يعلم قطعا أن خالقها سميع بصير، إذ يستحيل أن يخلق شيئا وهو لا يدركه، ولا طريق إلى إدراك الأصوات إلا بالسمع، ولا إلى إدراك الألوان إلا بالبصر، فيعلم من ذلك أنه سميع بصير.

وبهذا الطريق أيضا يعلم أنه مدرك طعم المطعومات، وروائح المشمومات ولمس الملموسات من حرارتها وبرودتها ولينها وخشونتها، بإدراك هو صفة له، وليس بذوق وشم ولمس لأنها اتصالات وذلك في حقه محال.

ثم يقصد إلى معرفة كلامه:

وذلك أنه لما تحقق العلم من سلوك النهج المذكور بأن هذه الصنائع كلها صنعة صانع وملك مالك تام الملك، متصرف في ممالكه كما شاء، ومن ضرورة الملك أن يكون آمرا ناهيا في رعيته، ليستتب ملكه، والأمر والنهي كلام فيجب أن يكون متكلما.

ولأن ضد الكلام خرس، كما أن ضد السمع صمم، وضد البصر عمى، وهي آفات ونقائص، والرب سبحانه منزه عن الآفة والنقص، فيجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما.

ثم يقصد إلى معرفة قدمه وبقائه:

وذلك أيضا بتحقق العلم بحدث العالم وافتقاره إلى محدث، وأن المحدث لو كان أيضا حادثا، لافتقر بحدوثه إلى محدث آخر يحدثه، وهلم جرا حتى يتسلسل وما يتسلسل لا يتحصل.

فيعرف من ذلك يقينا أن الإله جل جلاله قديم دائم الوجود، مستمر البقاء، لا أول لوجوده ولا آخر لبقائه، إذ لو جاز عدم القديم، لجاز في العقل تقدير إعادته ثانيا، فكان من حيث تقدير الإعادة حادثا، ومن عدم الأولية قديما، فيلزم أن يكون الشيء الواحد حادثا قديما، وهو محال قطعا.

وبهذا يتحقق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه.

ثم يقصد إلى معرفة قيامه بنفسه بلا نهاية.

وعلم ذلك من طريق الصنع أيضا هو أنا رأينا العرض مفتقرا إلى محله، غير قائم بنفسه، والجوهر قائما بنفسه متناهيا، مفتقرا إلى موجود أوجده، فيتحقق من ذلك أن الصانع قائم بنفسه بلا نهاية، غير مفتقر إلى موجد، ليمتاز بقيامه بنفسه عن قبيل الأعراض، وبعدم تناهيه واستغنائه عن الموجد عن قبيل الجواهر، فيفارق بذلك الصنع الذي هو جوهر وعرض، تعالى الله علوا كبيرا.

ثم يقصد إلى معرفة وحدانيته من طريق الصنع أيضا:

وهو أنا نشاهد أمور العالم مستقيمة، جارية على النظام الحسن، فلو قدر للعالم إلهان، لجاز في العقل تقدير خلافهما في تدبير المملكة، ومتى تخالفا اختل نظام السماوات والأرض ومن فيهن، لأن أحدهما يمكن أن يريد مثلا طلوع الشمس من المشرق، والآخر يريد طلوعها من المغرب، فبالضرورة يبطل أحد المرادين، ويعجز الواحد منهما، لاستحالة طلوع الشمس الواحدة من المشرق والمغرب معا في وقت واحد، فحينئذ من حصل مراده، كان إلها، ومن عجز كان منحطا عن رتبة الإلهية، كما قال تعالى ﴿لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾[النحل:٦١].

قال الترمذي: (اثنين) ليس لمجرد التأكيد، ولكن في ضمنه دليل التوحيد.

وذلك أن الاثنين مشتق من (ثنيت) أي صرفت، معناه: لا تتخذوا إلهين ثانيين، أي صارفين، يثني كل واحد منهما صاحبه عن مراده، فإن قدرا كان مقهورين، وإن لم يقدرا كانا عاجزين.

ثم يقصد إلى معرفة تنزيهه عن المكان: وطريقها أنا لما تحققنا بالأدلة العقلية أن العالم- هول كل موجود سوى الله تعالى- حادث، ومن جملته المكان، يجب أن يكون الصانع قبل العالم، فيجب أنه كان قبل المكان.

ويستحيل أن يتغير وصفه بخلق المكان، فيحتاج إليه بعد الاستغناء، لأن التغير والحاجة تضاد صفة الكبرياء، وهذا معنى قول عليٍّ (كان ولا مكان ثم خلق المكان، ولم يتغير عما كان).

ثم يقصد إلى معرفة جواز رؤيته:

وطريقها من الصنع: البحث عن مصحح الرؤية في الجوهر والعرض، لأنهما مرئيان معا، فلا بد فيهما من مصحح للرؤية يجمعهما، وليس يجمعهما صفة إلا الوجود والحدوث، ولا معنى للحدوث إلا الإخبار عن عدم سابق، فلم يبق إلا الوجود، فدل على كون كل موجود مرئيا، والرب تعالى موجود، فيجب أن يكون مرئيا في نفسه.

فإذا قد ثبت بسلوك هذه الطرق الجلية في معاريج الصنع، أن الله تعالى موجود، قادر، عالم، مريد، حي، سميع، بصير، مدرك، متكلم، قديم، باق، قيوم، واحد، منزه عن المكان، ومرئي للعيون، فمن عرف الله سبحانه من هذه الطرق بهذه الصفات الواجبة الإلهية، فقد عرفه حق معرفته وكمل إيمانه»(١).

ثم قال رحمه الله:

«ثم إن هاهنا دقيقة عميقة: وهي أن معرفة الله تعالى لما كانت متلقاة من معارف الصنع كما شرحناه، وأن من عرف الصنع عرف الصانع، ومن عرف نفسه عرف ربه، والله تعالى يقول ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْأَفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾[فصلت:٥٣].

والآفاق والأنفس محدثة مقدرة محدودة متصورة، ينتهي الفكر إلى نهايتها ويبتدر الوهم إلى بدايتها، ويتصور في الذهن تماثيلها، ويتشكل في الخيال تصاويرها، والنفس لعرفانها معتادة، والعقل لتصويرها وتحديدها إلفٌ، فإذا ترقى العقل منها إلى معرفة الصانع تعالى، عن التمثيل والتصوير والتحديد، يكاد الفكر يتلوه لطلب التحديد، والخيال يسابقه لطلب التصوير، والوهم يساوقه لطلب التمثيل، وإنما يكون ذلك لتعود ملازمتها العقل في معلوماته المحسوسة، فيتلبد حينئذ الناظر، ويتوقف الخاطر، اللهم إلا من أدركته العصمة وساعده التوفيق، فيدارك نفسه في تلك الحال ويقول:

إن كل ما عرفته قبل هذا، كانت أجساما متناهية أو أعراضا فانية، يصورها الخيال ويكنفها الفكر، والآن قد انتهيت إلى معلوم قديم لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء.

فيا خيال اخنس فليس لك في مناله مطمع.

ويا وهم وراءك فليس لك في ذاته وصفاته مجال.

ويا فكر لو دنوت أنملة لاحترقت أما سمعت قول سيد البشر «لا فكرة في الرب».

ويا عقل اخلع حذاءك وودع رفقاءك، فإنك بالواد المقدس.

ويا علم: اشرب كأس المعرفة رويا هنيئا مريئا، وإياك أن تلتفت وراءك ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]»(٢).

---

(١) انظر: نور الحقيقة (ص ١٤١- ١٤٩).

(٢) المرجع السابق (ص ١٥٠).

ولهذا السبب كان الأئمة رضوان الله عليهم شديدي الحذر في التعامل مع الآيات التي وردت بشأن صفاته سبحانه وتعالى لا كما يتعامل المجسمة مثلا. فالسلف رحمهم الله كالإمام مالك وسفيان ابن عيينة وغيرهم الكثير من الذين أخذوا بمبدأ (أمروها كما جاءت) لم يكن ينقصهم علم باللغة أو حذقا في العقل بل كانوا من أذكياء العالم، بل كان اكتفاءهم من تفسير هذه الآيات بمجرد تلاوتها، وأنه تعالى كما وصف نفسه لا يقال كيف والكيف عنه مرفوع.

١- فهم يعرفون ما لهذه المتشابهات- من نصوص الكتاب والسنة- من معان يستطيع البشر فهمها، سواء بمعرفة اللغة أو بمعرفة العقل، فلا يعقل أن يكونوا- وهم على مقربة من عصر النبوة- جاهلين بدلالات الألفاظ، وسياق الآيات وسباقها، ولحاقها.

٢- ثم هم يعرفون أن لهذه المتشابهات معان أخرى حقيقية وراء مدارك البشر اللغوية أو العقلية، وتلك المعاني قد استأثر الله تعالى بعلمها، وتلك المعاني المكنونة هي حقائق تلك الظواهر ومآلها.

٣- ثم هم يقطعون -في الآن نفسه- بعجز البشر عن إدراك هذه المعاني المكنونة، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم في تفسيرها، أو اكتناهها؛ أصلا وابتداء.

إذن فيجب -في هذا الصدد- الانكفاف عن إعمال اللغة أو العقل في فهم هذه النصوص، بل ينبغي- في نظر السلف- أن نضيف تلك المعاني الحقيقية المكنونة إليه تعالى إدراكا، كما نضيفها إليه تعالى اتصافا.

وهكذا يكون التنزيه في عين الإثبات، أي أن السلف قد أثبتوا ونزهوا في آن معا، لقد أثبتوا في عين التنزيه ونزهوا في عين الإثبات.

أما المثبتون -كابن خزيمة والذهبي وابن تيمية ومدرسته- فقد أعملوا اللغة البشرية في فهم هذه الظواهر وأضافوا تلك الأفهام البشرية إليه تعالى اتصافا، ثم نزهوه تعالى بعدئذ عن الكيف والمماثلة. وهكذا كان الإثبات لديهم يمثل خطوة، تعقبها خطوة أخرى هي التنزيه، فهم إذن قد أثبتوا أولا، ثم نزهوا بعدئذ.

أما المؤولون -كالجويني والرازي والآمدي وغيرهم- فقد أعملوا العقل في فهم هذه الظواهر، وحين انتهى بهم العقل إلى التنزيه أضافوا إليه تعالى ما انتهى إليه العقل اتصافا، وبهذا كان مرتكز اهتمامهم الأول هو التنزيه، بل إن بعض رجالات الحنابلة -كابن الجوزي مثلا- قد جعل العقل هو أساس فهم هذه الظواهر -لأنا على حد تعبيره- قد عرفنا به الله تعالى، فينبغي ألا يهمل ما ثبت به الأصل وهو العقل[١].

(١) انظر: موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين (ص ١٢- ١٥) د. عبد الفضيل القوصي، دار البصائر، ٢٠٠٤م

موقف السلف -بهذا التقرير- موقف عقل متسق تمام الاتساق، نقول هذا برغم ما يبدو فيه من تناقض؛ إذ كيف يكون موقف أولئك الذين ألجموا العقل عقليا؟!

نقول: إن الصفة -أية صفة- إنما هي صفة لذات، وهي –إذن- لا تعلم إلا بمقدار ما تعلم الذات، فإذا كانت تلك المتشابهات منطوية على صفات فهي صفات لذات هي أجل من التصور وأرفع من الإدراك، ولا مناص من أن تكون صفاتها كذلك.

إنه إذا كانت تلك المتشابهات منطوية على صفات، فهي إذن صفات مكنونة أخفيت عن أفهامنا وراء حرم تلك المتشابهات، وسترت عنا بها، فأي دور يليق بالعقل ويجمل به سوى أن يوقن أنه عاجز عن التعقل؟ وفيم يبذل الجهد فيما لا يمكن إماطة اللثام عنه؟! وهكذا يكون العجز عن الإدراك هو ما يمكن إدراكه، لأنه إدراك أن تلك الصفات المستورة بتلك المتشابهات المحجوبة عنا بها، متعالية على التعقل، قصية عن الإدراك.

وهكذا يكون السؤال عنها بدعة، فهو بدعة في منطق العقل، قبل أن يكون بدعة في مقتضى الشرع.

بهذا أجاب الإمام مالك رضي الله عنه سؤال من سأله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

وموقف السلف بهذا التقرير أسلم وأعلم في آن معا، أما أنه أسلم؛ فلأنه لم يغامر بزورق العقل أو بزورق اللغة في محيط لا ساحل له ولا قرار، بل أناط الأمر لمن هو أعلم به ابتداء وانتهاء.

وأما أنه أعلم؛ فلأنه عرف محدودية العارف، ولامحدودية المعروف، فآثر أن تظل المتشابهات: متشابهات، وألا يطرح هذا الوصف بوساطة احتمالات لغوية أو عقلية، وهذا شأن من لا يكفيه، وهذا شأن من لا يكفيه- في مثل هذا المقام الأجل- سوى اليقين، ولا يقين حيث يكون الاحتمال.

ولله در الشافعي رضي الله عنه حين قال عن السلف: «هم فوقنا في كل علم وعقل ودين وفضل، وكل سبب ينال به علم أو يدرك به هدى» ولله در ابن قدامة حين قال: «إن هذا مما لا يحتاج إلى معرفته؛ لأنه لا علم تحته، ولا يدعو إلى الكلام فيه حاجة ضرورية أو غير ضرورية»[١].

«إن عدم إقدام السلف على التفسير ليس جهلا بدلالات الألفاظ ولا هو نفي لما يليق به سبحانه من معان وراء تلك الألفاظ، بل هو إجلال لقدر الله تعالى من تدخل التفسير اللغوي البشري بما هو عليه من نقص وقصور، حتى ولو قلنا بعد ذلك: «بلا كيف!» ألف ألف مرة»[٢].

(١) ()موقف السلف من المتشابها بين المثبتين والمؤوليين (ص ١٧).

(٢) المرجع السابق (ص ١٩).

يقول ابن قدامة في ذم التأويل: «أما العقل: فإنما يعرف صفة ما رآه أو رأى نظيره، والله تعالى لا تدركه الأبصار ولا نظير له ولا شبيه، لا تعلم صفاته ولا أسماؤه إلا بالتوقيف، والتوقيف إنما ورد بأسماء الصفات دون كيفيتها أو تفسيرها، فيجب الاقتصار على ما ورد به السمع منهما لعدم إمكان العلم بما سواه.

أما اللغة فإن اللفظ إذا احتمل معاني عدة فحمله على واحدة منها تخرص وقول على الله تعالى بغير علم، لأن تعيين أحد المحتملات -إذا لم يكن هناك توقيف- يحتاج إلى حصر المحتملات كلها، ولا يحصل ذلك إلا بمعرفة جميع ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة أو مجازا، ثم يبطل جمعها إلا واحدا، وهذا يحتاج إلى الإحاطة باللغات كلها، ومعرفة لسان العرب جميعه، ولا سبيل إليه، فكيف بمن لا علم له بهذا، ولعله لا يعرف سوى محملين أو ثلاثة بطريق التقليد، ثم معرفة المحتملات متوقف على ورود التوقيف به، فإن صفات الله تعالى لا تثبت ولا تنفى إلا بالتوقيف، فإذا تعذر هذا بطل تعيين محمل منها على وجه الصحة، ووجب الإيمان بها بالمعنى الذي أراده المتكلم بها»[1].

وهذ المعنى هو الذي يقول به إمام الحرمين بقوله في الشامل: «إن بعض من يعزى إلى علم التوحيد ويتعلى بزعمه عن رذيلة التقليد قد صار إلى أن القديم مستو على عرشه، ويأبى من تأويل الاستواء وحمله على بعض المحامل المشهورة.

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول لهم: هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات أم تأبون ذلك؟ فإن صرحوا بإثبات الجهة قاطعناهم وألحقناهم بمثبتي الجهة من المشبهة، وإن لم يثبتوها ولم ينفوها كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك، إذ إثبات الجهة ونفيها أمران تحتوي عليهما قسمة بديهية، ولا رتبة بين الإثبات والنفي، والمتشكك عندنا في نفي الجهة وإثباتها بمثابة المصمم على إثبات الجهة، فإن كل معتقد يجب العلم به، فالتشكك فيه بمثابة الجهل.

وإن صرح هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب، وقالوا بأعظم ركني التأويل، فإن الذي يحاذره منكرو التأويل إزالة الظواهر، والذي نفى الجهة قد أزال ظاهر الاستواء، ولكنه لم يعين للفظ الاستواء بعد تعريته عن ظاهره محملا، والمتأولون عينوا له محملا، وإذ آل الأمر إلى ذلك فهو سهل المرام»[2].

(١) انظر: ذم التأويل (ص ٤٣) لابن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر بن عبد الله بدر، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

(٢) انظر: الشامل في أصول الدين (ص ٥١٢) لإمام الحرمين، تحقيق: علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

يقول ابن الجوزي رحمه الله: «إن نفيت التشبيه في الظاهر والباطن فمرحبا بك، وإن لم يمكنك أن تتخلص من شرك التشبيه إلى خالص التوحيد وخالص التنزيه إلا بالتأويل فالتأويل خير من التشبيه» وكذلك حين قال: «التشبيه داء، والتأويل دواء، فإذا لم يوجد الداء فلا حاجة إلى استعمال الدواء»[١].

ولذا كان التأويل وهو مسلك الرَّاسخين في العِلم لمن يفهم لغةَ العربِ وأساليبَ وتراكيب وأسرار القرآن الكريم، فيستطيع العالِم أن يفسِّر هذه الألفاظ تفسيرًا حسنًا لا يخلُّ بتنزيه الله سبحانه وتعالى ولا بمحكمات القرآن الكريم، وقد كان سيدنا ابن عباس تَرجُمان وحَبر القرآن يلتزم التَّأويل في هذه الآيات، فورد عنه أنه أوَّل قولَه تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] قال الإمام البيهقي في الأسماء والصفات: سُئل -أي ابن عباس- عن قولِهِ سُبحانه: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ قال: إذا اشتد الأمرُ في الحربِ قِيل: كشفتِ الحربُ عن ساقٍ. قال: فأخبرهم عن شِدةِ ذلك. قال أبُو سُليمان رحمه الله: فإنما جاء ذِكرُ الكشفِ عنِ السَّاقِ على معنى الشدةِ، فيُحتملُ والله أعلمُ أن يكُون معنى الحدِيثِ أنهُ يبرُزُ مِن أمرِ القِيامةِ وشِدتِها ما ترتفِعُ معهُ سواتِرُ الامتِحانِ، فَيَمِيزُ عِند ذلِك أهلُ اليقِينِ والإخلاصِ، فيُؤذنُ لهُم في السجُودِ، وينكشِفُ الغِطاءُ عن أهلِ النفاقِ فتعُودُ ظُهُورُهُم طبقًا لا يستطِيعُون السجُود.

وفيه أيضًا: عن عِكرِمة عنِ ابنِ عباسٍ أنهُ سُئل عن قولِهِ تبارك وتعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ [القلم: ٤٢] قال: إذا خَفِي عليكم شيءٌ مِن القُرآنِ، فابتغُوهُ مِن الشِّعرِ، فإنهُ دِيوانُ العربِ. أما سمِعتُم قول الشاعِرِ:

اصبِر عناق إنهُ شر باقِ   قد سن قومُك ضرب الأعناقِ
وقامتِ الحربُ بِنا على ساق

قال ابنُ عباسٍ: هذا يومُ كربٍ وشِدةٍ[٢].

وقد ورد التَّأويل عن بعض أئمَّة السَّلف الصالح كأحمدَ بنِ حنبل والبخاريِّ والبيهقيّ مما يدلُّ على أنه مسلكٌ سلفيٌّ أصيلٌ تتابع عليه السَّلف والخلف.

قال الإمام الخطابي في أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري: «قال أبو عبد الله البخاري: معنى الضحك الرحمة» انتهى[٣].

(١) مجالس ابن الجوزي في المتشابه من الآيات القرآنية (ص ١٢) تحقيق: ناصر محمدي محمد جاد، دار البخاري، القاهرة، ٢٠٠٢م- ١٤٢٢هـ.

(٢) انظر الأسماء والصفات للبيهقي (١٨٦/٢).

(٣) انظر: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري (٣ / ١٩٢١).

وقال الإمام البخاري رحمه الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] إِلَّا مُلْكَهُ، وَيُقَالُ: «إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهُ الله»(١).

روى الإمام البيهقي من طريق الميموني قال: خرج إِليَّ يومًا أبُو عبدِ الله أحمدُ بنُ مُحمدِ بنِ حنبلٍ، فقال: ادخُل فدخلتُ منزِلهُ فقُلتُ: أخبِرني عما كُنتَ فِيهِ مع القومِ وبِأي شيءٍ كانُوا يحتجون عليك؟ قال: بِأشياء مِن القُرآنِ يتأوَّلُونها ويُفسرُونها، هُمُ احتجوا بِقولِهِ: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ إِلَّا ٱسۡتَمَعُوهُ وَهُمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢] قال: «قُلتُ: قد يُحتملُ أن يكُون تنزِيلُهُ إِلينا هُو المُحدَثُ لا الذكرُ نفسُهُ هُو المُحدَثُ».

وروى أيضًا بسنده الصَّحيح عن أبِي إِدرِيس الخولانِي عنِ النواسِ بنِ سمعان الكِلابِي قال: سمِعتُ رسُولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «المِيزانُ بِيدِ الرَّحمنِ يرفعُ أقوامًا ويضعُ آخرِين، وقلبُ ابنِ آدم بين إِصبعينِ مِن أصابِعِ الرَّحمنِ إِن شاء أقامهُ وإِن شاء أزاغهُ» وكان رسُولُ الله صلى الله عليه وسلم يقُولُ: «يا مُقلبَ القُلُوبِ ثبِّت قلبِي على دِينِكَ» فقد قرأتُ بِخط أبِي حاتِمٍ أحمد بنِ مُحمدٍ الخطِيبِ رحِمهُ الله فِي تأوِيلِ هذا الخبرِ قِيل: معناهُ تحت قُدرتِهِ ومُلكِهِ(٢).

وكُتب التفاسير والسُّنة وشروح الحديث مليئةٌ ومشحونةٌ بمثل هذه النَّماذج من تأويلات السَّلف الصالح من الصَّحابة والتَّابعين، مما يدلُّ على أن التأويل منهجٌ ورثه الخلفُ الصالحُ عن السَّلف الصالحِ، وهذا الموقف كان فيه صيانةٌ كبيرةٌ للعقائد الإسلامية من مقالة التَّشبيه والتَّجسيم.

قال شيخُنا الإمام العلَّامة في كتاب البيان: «ومتأخروهم سلكوا مسلكَ التَّأويل حين رأوا أن الإثباتَ على طريقة المشبِّهةِ أفضى عند بعضِهم إلى القول بالجسمية ولوازمها، والمتقدِّمون من أهل السُّنة والمتأخرون كلُّهم متَّفقون على الإمرار وعدم التَّعرض للفظةٍ بالنَّفي، وكذلك عدم اعتقاد حقيقتها اللُّغوية التي من شأنها تشبيه الربِّ سبحانه وتعالى بخلقِه، ولكن زاد المتأخِّرون بأن هذه الألفاظ لا يجوز أن يُفهم منها إلَّا ما يليق بالله، فكأنهم يقولون للخَصم: إذا صمَّمت أن تتكلم عن معنى لهذه الصِّفاتِ؛ فقل أيَّ معنى إلا المعنى الذي يُنقص من قَدرِ الرَّبِّ ويشبِّهُه بخلقِه، فقالوا: أيها الخصم قل: عين الله تعني رعايته وعنايته، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] ولكن إيَّاك أن تقول: إنَّها جارحةٌ؛ ولذا يصلح أن نقول: إن مذهب السَّلف مذهب اعتقادٍ، ومذهب الخَلف مذهب مناظرةٍ»(٣).

---

(١) فتح الباري (٨/ ٥٠٥).

(٢) ()الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ١٧٣).

(٣) البيان لما يشغل الأذهان (١/ ٩٥).

هكذا كان عمق أهل السنة والجماعة في التعامل مع اللغة العربية، والتي وضعوا لها عددا من القواعد الأخرى وذلك للحفاظ على قطعية دلالتها في البحث الكلامي، وهي تعد من معالم منهج أهل السنة والجماعة، نستعرضها فيما يلي:

١- الإمساك عن تبديل الكلمة بكلمة أخرى أو ترجمتها إلى لغة أخرى خاصة في باب الصفات الإلهية

إن اللغة بصفة عامة لها وظيفتان: الوظيفة الأولى: هي الأداء، وفيه يعبر المتكلم عما في ذهنه من معان بألفاظ لها دلالة متفق عليها بين أهل اللغة الواحدة؛ حيث وضعت هذه الألفاظ مقابل هذه المعاني، وواضع ذلك عند بعضهم هو الله قال سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ ، وعند آخرين هم البشر، وفريق ثالث يرى أن أصول اللغات وقوانينها من عند الله، وأن الألفاظ المولدة من وضع البشر، وليس هذا مهمًّا الآن، ولكن المهم أن الوضع بمعنى جعل الألفاظ بإزاء المعاني أمر لا بد منه حتى يتم التفاهم بين البشر، وذلك أن المتكلم يقوم بنقل المعاني التي قامت في ذهنه إلى السامع الذي يحمل هذه الألفاظ على مقابلها من المعاني التي سبق للواضع أن تواضع عليها، وبذلك الحمل من السامع تتم الوظيفة الثانية للغة، وهي وظيفة التلقي.

فتحصل عندنا ثلاث عمليات: الأولى الوضع، والثانية الاستعمال، والثالثة الحمل، حتى قال علماء أصول الفقه: إن الاستعمال من صفات المتكلم، والحمل من صفات السامع، والوضع قبلهما.

واللغة العربية لغة لها من الصفات والخصائص التي لا تختلف فيها عن اللغات الأخرى، وذلك على مستوى كل مستوى المفردات، والتراكيب.

فمن ذلك على مستوى المفردات: (الاشتقاق الكبير) وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب[(١)]، فإذا ذهبنا مثلا إلى حروف (ق و ل) نرى ابن جني رحمه الله يوقعها كلها على معنى الخفوف والحركة، على أي طريقة شكلت، إذ جميع التراكيب المحتملة من هذه الثلاث حروف مستعملة كلها لم يهمل منها شيء وهي: (ق و ل)، (ق ل و)، (و ق ل)، (و ل ق)، (ل ق و)، (ل و ق)[(٢)]. وهذه خصيصة لم تتوفر للغة أخرى، مما يزيد من الحقل الدلالي للكلمة الواحدة، فالكلمة كالوعاء لما تحمله من المعاني، كذلك فإن العربية فيها من الخصائص الأخرى على مستوى المفردات كـ(الاشتراك اللفظي) والذي يعني أن تكون اللفظة المفردة موضوعة لمعنيين أو أكثر على سبيل البدل من غير ترجيح[(٣)] وذلك كلفظة (العين) يقول الزبيدي في تاج العروس: «أوصل معانيها الشيخ

(١) التعريفات (ص ٢٧) للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

(٢) انظر: الخصائص (١/ ٥) لابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية.

(٣) انظر: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (١/ ٢٠٢).

بهاء الدين السبكي في قصيدة له عينية مدح بها أخاه الشيخ جمال الدين الحسين إلى خمسة وثلاثين معنى وأولها:

هنيأ قد أقر الله عيني فلا رمت العدا أهلي بعين[١]

وهي طويلة، وأوصلها المصنف رحمه الله تعالى في كتابه هذا إلى سبعة وأربعين مرتبة على الحروف، وفي كتاب البصائر ما ينيف على خمسين رتبها على حروف التهجي، وللنظر مجال المناقشة في بعض ما ذكره، قال: والمذكور في القرآن سبعة عشر، وقال شيخنا، رحمه الله تعالى: معاني العين زادت عن المائة، قصر المصنف، رحمه الله تعالى، عن استيفائها»[٢].

وهذا كله يجعل اللفظة العربية لفظة غنية بمعانيها، هذا كله بالإضافة إلى ما يتولد من المعاني بانضمام الكلمة إلى غيرها، من المجاز وغير ذلك من الأمور البلاغية التي تفيد معاني مختلفة لا تتوفر للكلمة من حيث ذاتها بل بانضمامها إلى غيرها وعلى على مستوى (التراكيب).

فإذا ذهبنا إلى تطبيق ذلك على القرآن الكريم خاصة فيما يتعلق بالذات الإلهية كقوله تعالى: (وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ). فكلمة (وجه) لها من المعاني المتعددة التي وضعت لها والتي تختلف عن ما وضعت له كلمة Face مثلا في اللغة الإنجليزية؛ إذ كلمة (وجه) غنية بالمعاني التي قد تشترك كلمة Face معها، فيكون بينهما عموم وخصوص وجهي، باشتراكهما في معاني واختلاف كلمة (وجه) عنها في معان أخرى، فالوجه في العربية: محل السمع والبصر واللسان، ومستقبل كل شيء، ونفس الشيء، والوجه من الدهر أوله كقول الإنسان وجه النهار أي أوله، والوجه سيد القوم، والوجه الجاه، والوجه الجهة[٣]، فإذا تمت ترجمة قوله تعالى (وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ) ترجمة حرفية بوضع كلمة Face مكان وجه كما جاء في بعض الترجمات القرآنية الهزيلة، فنكون قد نسبنا لله سبحانه وتعالى معنى ظنيًّا من إحدى تلك المعاني يحيله العقل ولا تستطيع اللغة الأخرى بهذا التركيب أن تفيد تنزيها للمولى سبحانه وتعالى، بل قد يحدث زيادة معنى لم يرده القرآن الكريم وهنا يزيد الإنسان معنى بظن وقد مر معنا أن علم الكلام هو علم القطعي، وذات الأمر يجري على تبديل الكلمة العربية بكلمة عربية أخرى، وفي ذلك يقول حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله:

«يجب على عموم الخلق الجمود على ألفاظ هذه الأخبار، والإمساك عن التصرف فيها من ستة أوجه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريع، والجمع، والتفريق.

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ٤١٦) لتاج الدين السبكي، تحقيق: د. محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

(٢) انظر: تاج العروس (باب النون، فصل العين مع الياء).

(٣) انظر: تاج العروس (باب الهاء، فصل الواو مع الجيم).

الأول: التفسير:

وأعني به تبديل اللفظ بلغة أخرى تقوم مقامها في العربية أو معناها بالفارسية والتركية، بل لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد، لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها.

ومنها: ما يوجد لها فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها فيها.

ومنها ما يكون مشتركا في العربية ولا يكون في العجمية كذلك.

أما الأول: فمثاله: لفظ (الاستواء) فإنه ليس له في الفارسية لفظ مطابق يؤدي بين الفرس المعنى الذي يؤديه لفظ الاستواء بين العرب بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام، إذ فارسيته أن يقال (راسْت بإِسْتاد).

وهذان لفظان: الأول: ينبئ عن انتصاب واستقامة فيما يتصور أن ينحني ويعوج، والثاني: ينبئ عن سكون فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب، وإشعاره بهذه المعاني وإشارته إليها في العجمية أظهر من إشعار لفظ (الاستواء) وإشارته إليها، فإذا تفاوتا في الدلالة والإشعار.. لم يكن هذا مثل الأول.

وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له، الذي لا يخالفه بوجه من الوجوه، لا بما يباينه ويخالفه ولو بأدنى شيء وأدقه وأخفاه.

ومثال الثاني: أن الإصبع تستعار في لسان العرب للنعمة؛ يقال: لفلان عند فلان إصبع؛ أي نعمة، ومعناها بالفارسية: (أنكُشْتَ) وما جرت عادة العجم بهذه الاستعارة، وتوسع العرب في التجوز والاستعارة أكثر من توسع العجم، بل لا نسبة لتوسع العرب إلى جمود العجم.

فإذا حسن إرادة المعنى المستعار له في العرب وسمج ذلك في العجم.. نفر القلب عما سمج، ومجه السمع ولم يمل إليه، فإذا تفاوتا.. لم يكن التفسير تبديلا بالمثل، بل بالخلاف، ولا يجوز التبديل إلا بالمثل.

ومثال الثالث: (لفظ العين) فإن من فسره إنما يفسره بأظهر معانيه، فيقول بالفارسية: چشِم، وهو مشترك في لغة العرب بين العضو الباصر وعين الماء والذهب والشمس، وليس للفظ چشِم هذا الاشتراك.

وكذلك لفظ الجنْب والوجه يقرب منه، ولأجل هذا ترى المنع من التبديل والاقتصار على العربية.

فإن قيل هذا التفاوت إن ادعيتموه في جميع الألفاظ.. فهو غير صحيح، إذ لا فرق بين قولك (خبز) و(نان)وبين قولك لحم و (كوشت) وإن اعترفت بأن ذلك في البعض.. فامنع من التبديل عند التفاوت، لا عند التماثل.

فالجواب: أن الحق أن هذا التفاوت في البعض لا في الكل، فلعل لفظ (اليد) ولفظ (دست) يتساويان في اللغتين في الاشتراك والاستعارة وسائر الأمور ولكن إذا انقسم إلى ما يجوز وإلى ما لا يجوز، وليس إدراك التمييز بينهما والوقوف على دقائق التفاوت جليا سهلا يسيرا على كافة الخلق، بل يكثر فيه الإشكال، ولا يتميز محل التفاوت عن محل التعادل، فنحن بين أن نحسم الباب احتياطا، إذ لا حاجة ولا ضرورة إلى التبديل، وبين أن نفتح الباب ونقحم عموم الخلق ورطة الخطر.

فليت شعري! أي الأمرين أحزم وأحوط والمتصرف فيه ذات الإله وصفاته؟!

وما عندي أن عاقلا متدينا لا يقر بأن هذا الأمر مخطر، وأن الخطر في الصفات الإلهية يجب اجتنابه.

كيف وقد أوجب الشرع على الموطوءة العدة لبراءة الرحم، والحذر من خلط الأنساب، احتياطا لحكم الولاية والوراثة وما يترتب على النسب؛ فقالوا مع ذلك: تجب العدة على العقيم والآيسة والصغيرة وعند العزل، لأن باطن الأرحام إنما يطلع عليها علام الغيوب، فإنه يعلم ما في الأرحام، فلو فتحنا باب النظر إلى التفصيل، كنا راكبين متن الخطر، فإيجاب العدة حيث لا علوق أهون من ركوب هذا الخطر.

فكما أن إيجاب العدة حكم شرعي، فتحريم تبديل العربية حكم شرعي، ثبت بالاجتهاد وترجيح طريق الأولى، ونعلم أن هذا الاحتياط في الخبر عن الله صفاته وعما أراده بألفاظ القرآن أهم وأولى من الاحتياط في العدة ومن كل ما احتاط الفقهاء فيه من هذا القبيل»[1].

2- عدم التصريف:

ومعنى ذلك أن أهل السنة والجماعة منعوا إذا جاء نص في باب ذات الله تعالى وصفاته أن يتعامل معه على جهة التصريف على ما هو معلوم في علم الصرف، من اشتقاق اسم الفاعل وغيره، وذلك لأن تصريفات الكلمة تزيد في المعنى الذي دلت عليه الكلمة الأصلية، وهذه الزيادة مظنونة، والظنيات لا محل لها في باب العقائد.

(١) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام (ص ٦٦- ٦٩).

يقول الإمام الغزالي: «التصرف الثالث الذي يجب الإمساك عنه: التصريف:

ومعناه: أنه إذا ورد قوله تعالى (استوى) فلا ينبغي أن يقال: مستو ويستوي؛ لأن المعنى يجوز أن يختلف لأن دلالة قوله (هو مستو على العرش) على الاستقرار أظهر من قوله (رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ)، وكقوله (هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ)، فإن هذا يدل على استواء قد انقضى من إقبال على خلقه، أو على تدبير المملكة بواسطته، ففي تغيير التصاريف ما يؤثر في تغيير الدلالات والاحتمالات، فليجتنب التصريف كما يجتنب الزيادة، فإن تحت التصريف نقصانا أو زيادة»[١].

وقال الإمام الرازي: «يجب الاحتراز عن التصريف، فإذا ورد قولنا: (استوى) فلا ينبغي أن نقول: إنه مستو؛ لما ثبت في علم البيان أن اسم الفاعل يدل على كون المشتق منه متمكنا ثابتا مستقرا، أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيفة، والذي يؤكده أنه ورد في القرآن أنه تعالى علم العباد فقال: (ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ)، (وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُ) وعلمناه من لدنا علما(وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا) ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال لله تعالى: يا معلم، فكذا ههنا»[٢].

عدم الجمع بين المتفرقات.

وذلك كما يفعل المجسمة فيأتون بالكلمات المفردة مما جاءت النصوص التي ورد فيها المتشابه على حدة، وهذا ما نجم إلا عن جهل بالعربية، فإن الكلمة تفيد مع كلمة ما معنى، لا تفيده إذا ضمت إلى أخرى، وهذا الفعل حدا بالبعض إلى أن قال: أثبت لكم كل شيء إلا الفرج واللحية.

يقول الإمام الغزالي: ولقد بعد التوفيق مَن صنَّف كتابًا في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو بابا فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في إثبات اليد، وباب في إثبات العين... إلى غير ذلك، فإن هذه كلمات مفرقة صدرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات متفرقة متباعدة، اعتمادا على قرائن مختلفة يفهم السامعون معها معاني صحيحة.

فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان.. صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه، وصار الإشكال في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم نطق بما يوهم خلاف الحق، أعظم في النفس وأوقع.

(١) المرجع السابق (ص ٨٤).

(٢) أساس التقديس (ص ٣٢٩).

بل الكلمة الواحدة الفردة يتطرق إليها الاحتمال، فإذا انضم إليها ثانية وثالثة ورابعة من جنسها وصار متواليا.. ضعف الاحتمال بالإضافة إلى الجملة.

ولذلك يحصل من الظن بقول مخبرين وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد، بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر ما لا يحصل بالآحاد، ويحصل من العلم القطعي باجتماع القرائن ما لا يحصل بالآحاد، وكل ذلك نتيجة الاجتماع؛ إذ يتطرق الاحتمال إلى قول كل عدل وإلى كل واحدة من القرائن؛ فإذا اجتمع انقطع الاحتمال أو ضعف، فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات»(١).

وقال الإمام الرازي: «أنه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة، وذلك لأن التلفظ باللفظة الواحدة أو باللفظتين قد يحمل على التكلم بالمجاز، فأما التكثير منها فقد يبعد حمله على التكلم بالمجاز، لأن الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة، فإذا جمعنا الألفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة أوهمت كثرتها أن المراد منها ظواهرها، فكان ذلك الجمع سببا لإيهام زيادة الباطل، وأنه لا يجوز، والله أعلم»(٢).

وهذا هو الذي شنعه ابن الجوزي رحمه الله على مجسمة الحنابلة بقوله: «اعلم وفقك الله تعالى أني لما تتبعت مذهب الإمام أحمد رحمه الله تعالى رأيته رجلا كبير القدر في العلوم قد بالغ رحمة الله عليه في النظر في علوم الفقه ومذاهب القدماء حتى لا تأتي مسألة إلا وله فيها نص أو تنبيه إلا أنه على طريق السلف فلم يصنف إلا المنقول فرأيت مذهبه خاليا من التصانيف التي كثر جنسها عند الخصوم فصنفت تفاسير مطولة منها المغني مجلدات وزاد المسير وتذكرة الأريب وغير ذلك وفي الحديث كتب منها جامع المسانيد والحدائق ونفي النقل وكتب كثيرة في الجرح والتعديل وما رأيت لهم تعليقة في الخلاف إلا أن القاضي أبا يعلى قال كنت أقول ما لأهل المذاهب يذكرون الخلاف مع خصومهم ولا يذكرون أحمد ثم عذرتهم إذ ليس لنا تعليقة في الفقه قال فصنفت لهم تعليقة قلت وتعليقته لم يحقق فيها بيان الصحة والطعن في المردود وذكر فيها أقيسة طردية ورأيت من يلقي الدرس من أصحابنا من يفزع إلى تعليقة الاصطلام أو تعليقة أسعد أو تعليقة العاملي أو تعليقة الشريفة ويستعير منها استعارات فصنفت لهم تعاليق منها كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف ومنها جنة النظر وجنة الفطر ومنها عمدة الدلائل في مشهور المسائل ثم رأيت جمع أحاديث التعليق التي يحتج بها أهل المذاهب وبينت تصحيح الصحيح وطعن المطعون فيه وعملت كتابا في المذاهب أدخلتها فيه وسميته الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب وصنفت في الفروع كتاب المذهب في المذهب وكتاب مسبوك الذهب وكتاب البلغة وكتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول وقد بلغت مصنفاتي مائتين وخمسين مصنفًا.

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام (ص ٨٥).

(٢) أساس التقديس (ص ٣٤٠).

ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة أبو عبد الله بن حامد وصاحبه القاضي وابن الزاغوني فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورة ووجها زائدا على الذات وعينين وفما ولهوات وأضراسا وأضواء لوجهه هي السبحات ويدين وأصابع وكفا وخنصرا وإبهاما وصدرا وفخذا وساقين ورجلين وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس وقالوا يجوز أن يمس ويمس ويدني العبد من ذاته وقال بعضهم ويتنفس ثم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما يوجبه الظاهر من سمات الحدوث ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات ثم لما أثبتوا أنها صفات ذات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة ومجيء وإتيان على معنى بر ولطف وساق على شدة بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون نحن أهل السنة وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام»[١].

عدم التفريق بين المجتمعات:

يقول الإمام الغزالي: «فكما لا يجمع بين متفرقه.. لا يفرق بين مجتمعه؛ فإن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة له مؤثرة في تفهيم معناه ومرجحة الاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت، سقطت دلالتها.

مثاله: قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ لا يسلط على أن يقول القائل (هو فوق) مطلقا؛ لأنه إذا ذكر (القاهر) قبله.. ظهرت دلالة الفوق على الفوقية التي للقاهر مع المقهور وهي فوقية الرتبة، ولفظ القاهر يدل عليه.

بل لا يجوز أن يقول: (وهو القاهر فوق غيره) بل ينبغي أن يقول: (فوق عباده) لأن ذكر العبودية في وصف من الله تعالى فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة؛ إذ يحسن أن تقول: السيد فوق عبده، وإن كان لا يحسن أن تقول: زيد فوق عمرو. قبل أن تبين تفاوتهما فيم معنى السيادة والعبودية أو غلبة القهر، أو نفوذ الأمر بالسلطنة أو بالأبوة أو بالزوجية»[٢].

---

(١) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه (ص ٩٧).

(٢) إلجام العوام (ص ٨٤).

وقال الرازي: « كما لا يجوز الجمع بين متفرقه فكذلك لا يجوز الفرق بين مجتمعه، فقوله تعالى (وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ) لا يدل على جواز أن يقال إنه تعالى فوق مطلقا؛ لأنه تعالى لما ذكر القاهر قبله ظهر أن المراد بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر، لا بمعنى الجهة، بل لا يجوز أن يقال: وهو القاهر فوق غيره، بل ينبغي أن يقال: فوق عباده؛ لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدل على أن المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والإلهية.

واعلم أن الله تعالى لم يذكر لفظة من المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم والباطل.

مثاله: أنه تعالى لما قال (۞ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ) ذكره بعده (مَثَلُ نُورِهِۦ) فأضاف النور إلى نفسه، ولو كان هو تعالى نفس النور لما أضافه إلى نفسه لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة.

ولما قال تعالى: الرحمن على العرش استوى، ذكره قبله تنزيلا ممن خلق الأرض والسماوات العلى، وبعده قوله (لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ) وقد ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا بجهة فوق فإنه مخلوق محدث.

فثبت بما ذكرنا أن الطريق في هذه المتشابهات الجمود على تلك الألفاظ وعدم التصرف فيها بوجه من الوجوه والله أعلم»[(١)].

عدم قياس الغائب على الشاهد

من أساس منهج أهل السنة والجماعة عدم الاستناد إلى المحسوس في علم العقيدة، وذلك لأن القياس مظنون في نتيجته، وكما قلنا قبلا الظن لا محل له في باب العقائد، وهذا المعلم الهام هو الذي فرق بين أهل السنة وبين المجسمة على مدى العصور، فأهل السنة علموا أن الله سبحانه وتعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ) قال الطبري: «المعنى: ليس كشيء، وليس مثله شيء، لأنه لا مثْلَ له»[(٢)]، ولذا فقد قال العلماء أنه ينبغي لمن أراد أن يدخل في علم الإلهيات أن يستحدث لنفسه فطرة جديدة، بمعنى أنه لا مجال للقياس، والعجز عن الإدراك إدراك، وهذا ليس منهج أهل السنة والجماعة فقط بل هو منهج العقلاء العارفين ما يليق بمقام الألوهية!

قال الفخر الرازي- وهو يشيد أساس التقديس: «ونختم هذا الباب: بما روي عن أرسطوطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات: من أراد أن يشرع في الإلهيات؛ فليستحدث لنفسه فطرة أخرى، فالإنسان -كما يتابع- إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها فذلك له قانون.

(١) تأسيس التقديس (ص ٣٤٠).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٦/ ٤٧٠).

وإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث له فطرة أخرى وعقلا آخر، بخلاف العقل الذي اهتدى به إلى معرفة الجسمانيات»[(١)].

ومن هنا فقد استندت قضية التنزيه عند الأشاعرة على بحوث ضافية متأنية في نظرية المعرفة، جاسوا فيها خلال النفس البشرية، وخلال قواها الإدراكية المختلفة، ووضعوا أيديهم على ما يمكننا تسميته بـ(الصعوبات النفسية) التي قد تعكر صفو التنزيه، وتحول دون نقائه.

فإمام الحرمين مثلًا يقول في النظامية عن المشبهة: «إنهم يطلبون ربهم في المحسوسات، وما يتشكل في الأوهام، ويتقدر في مجاري الوساوس وخواطر الهواجس، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية. فأي فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية؛ إنه لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا الروح -وهي خلق الله تعالى- بهذا المسلك؛ لم يجدوا إلى ذلك سبيلا، فإنه معقول غير محسوس، وقد قال تعالى(ويسألونك عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا) »[(٢)]. ويقول إمام الحرمين أيضا في موضع آخر: «إن أحدا من البشر لو أراد أن يتصور الأرض برحابها برا وبحرا؛ لما تمثل منها إلا قدرا صغيرا ومبلغا يسيرا، وإن أحدا من الأحياء لو فكر في حياته، وأراد أن يمثلها في فكره، لتمثلت له الحياة شكلا متشكلا. وهكذا تزل الأوهام عن كثير من المخلوقات، فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الرب تعالى الذي لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا؟! فمن صفة الإله تقدسه عن التصور، فكيف يستقيم على منهاج الحق من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور؟!»[(٣)].

ويقول الآمدي- متابعا نفس المعنى: «إنه جل وتعالى لا ينبغي أن يكون مقيسا بالأشباه والنظائر، وما جاء التشبيه إلا من جهة الوهم، بإعطاء الغائب حكم الشاهد، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس، فاللبيب إذن من ترك الوهم والخيال جانبا، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا»[(٤)(٥)].

ويقول الإمام الغزالي رحمه الله في إلجام العوام عن امتناع قياس الغائب على الشاهد في باب ذات الله وصفاته:

(١) أساس التقديس (ص ٨١، ٨٢).

(٢) انظر: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (ص ٢٢) لإمام الحرمين، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

(٣) الشامل لإمام الحرمين (ص ٥٢٧، ٥٢٨).

(٤) غاية المرام في علم الكلام (ص ١٨٥، ١٨٦).

(٥) موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين (ص ٩- ١١).

التصرف الرابع الذي يجب الإمساك عنه القياس والتفريغ مثل: أن يرد لفظ اليد فلا يجوز إثبات الساعد والعضد والكف مصيرا إلى أن هذا من لوازم اليد، وإذا ورد الأصبع لم يجز ذكر الأنملة كما لا يجوز ذكر اللحم والعظم والعصب، وإن كانت اليد المشهورة لا تنفكّ عنه وأبعد من هذه الزيادة إثبات الرجل عند ورود اليد، وإثبات الفم عند ورود العين أو عند ورود الضحك، وإثبات الأذن والعين عند ورود السمع والبصر، وكل ذلك محال وكذب وزيادة، وقد يتجاسر بعض الحمقى من المشبهة الحشوية فلذلك ذكرناه[1].

بقي أن نرد على ما ذكره الملاحدة من الشبه المتعلقة بهذه المسألة يقول الشيخ الدلجي: «الباب الرابع: فيما تمسكوا به من حججهم العقلية في نفي حقيقة المعرفة:

فمنها قولهم -وهو من معظم شبههم- إن عقولنا وأوهامنا أعراض حادثة متناهية، والقديم تعالى لا نهاية لذاته، ولا غاية لصفاته، والحادث كيف يبلغ إلى معرفة القديم، والمتناهي كيف ينتهي إلى ما لا نهاية له؟! وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[النجم:٤٢] وان إلى ربك المنتهى. أخبر بأن منتهى الأشياء إليه، والعلوم من جملتها، وينشدون قول الشاعر:

أيحيط ما يفنى بما لا ينفد

ثم يقولون في تنجيج كلامهم: إنا لا نحيط علما بحقيقة جناح بعوضة، فلا ندري أهو من اللحم، أم من العظم، أم من الجلد، وهل فيه حس؟! وكيف قبضها وبسطها، ولونها ووزنها، وهي أقل خلق الله تعالى!

فإذا عجزنا عن معرفة حقيقة أقل الخلق، كان عجزنا عن معرفة حقيقة الخالق ومعرفة حقيقة جلاله وكمال عظمته أحق، وذلك العجز، هو عين المعرفة به تعالى.

والجواب عنه:

هو أن العلم لا يستتبع المعلوم، بل يتبع المعلوم ويتعلق على ما هو عليه به، بأن كان ذلك المعلوم ذا نهاية، عرفه بتناهيه، وإن كان مقدسا عن النهاية -كذات الله القديم تعالى- يعرفه بنفي تناهيه، ألا ترى أنه تعالى يعرف ذوي النهايات ولا نهاية لعلمه، فلذلك يجوز أن يعرفه العبد بلا نهاية، والعارف وعلمه متناهيان.

(١) إلجام العوام (ص ٨٤).

ثم المغالطة فيه هي: أنا إذا قلنا يعرفه بلا نهاية، يظن منه أنا ندعي أن علمنا الحادث أحاط بنهاية ما لا نهاية له! وهذا بين الاستحالة، ولذلك يشنعون علينا!

ولسنا ندعي الإحاطة به البتة، وإنما ندعي أنا نعرفه بعدم التناهي، وهذا كما نعلم قطعًا أن تضعيف الواحد اثنان، ثم تضعيف الاثنين أربعة، ثم تضعيف الأربعة ثمانية، هكذا إلى ما لا نهاية له، فنستيقن أن تضاعيف الأعداد لا نهاية لها في العقل، وهذه معرفة لنا بذلك حقيقة، ولكنا لا نحيط بتناهيها؛ لاستحالة نهايتها، ثم عجزنا عن تلك الإحاطة لا يخرجنا عن كوننا عالمين بها حقيقة، وهذا غاية البيان في حل هذا الإشكال فافهمه.

وأما فصل جناح البعوضة وعجزنا عن حقيقة معرفتنا به:

فاعلم أن من طلب معرفة الله سبحانه من طريق معرفة جناح البعوضة، فقد ضل ضلالا بعيدا، وذلك لأنها في نفسها تقبل إحاطة العلم بها، إلا أن الله تعالى لم يقدرنا على معرفة جميع صفاتها، كتقسيم تفاصيلها وجملها، والاطلاع على بواطنها ودقائق حقائقها، فالمستبد بعلم ذلك هو خالقها اللطيف الخبير.

وإنما يقدر على معرفة ما أقدرنا الله عليه، كمعرفة شكلها، وصورتها وخفتها وسرعة حركتها.

وطريق معرفة ما علمنا منه وما لم نعلمه هو من طلب الكيفية والكمية والماهية والإحاطة بذلك.

وطريق معرفة الله سبحانه خارج عن هذه الطرق كما بيناه من قبل.

وأما الآية فيجوز أن يكون معناها أن منتهى المعارف إليه، ولا تتجاوزه، إذ لا شيء فوقه في الرتبة فتسند الإلهية إليه.

ومنها قولهم: إن العلم بوجود الشيء مطلقا، غير، والعلم بحقيقته غير فإنا ربما نعلم مثلا وجود شخص من أولاد العباس، وهو اليوم خليفة بغداد، ونعلم أنه حي عالم قادر، إلى معظم الصفات ولكنا لا نعرف حقيقته، حتى لو مر بنا، لا نعرفه.

وأيضا: إنا نعلم وجود سمعنا وبصرنا وشمنا وذوقنا، ولا ندرك حقيقتها، وندرك وجود الآلام واللذات، والخجل والوجل، والغم والسرور، والحب والبغض، والسكر والصحو، والنوم واليقظة، والحسد والشهوة إلى غير ذلك من صفات الباطن ولا ندرك حقائقها البتة.

الجواب عنه:

أما فصل الخليفة: فاعلم أن معرفة الخليفة وغيره من المخلوقين تخالف معرفة الله سبحانه من وجوه كثيرة؛ لأن الخليفة شخص له أجناس، ولجنسه أنواع، ولنوعه أشخاص، فيسأل حينئذ عن ماهيته؟ فيقال آدمي، ويسأل عن أي قبيلة؟ فيقال من قريش من أولاد العباس، ويسأل عن كيفيته فيقال طويل أو قصير، سمين أو هزيل، أشقر أو أسمر أو أبيض، إلى غير ذلك من الحلى والصفات التي يتميز بها عن أشباهه، فإنه تارة يشتبه بأجناسه، وتارة بأنواعه، وتارة بإخوته وبني عمه الذين لا يمتاز عنهم إلا بدقائق الحلى وخصائص الصفات، فمعرفته من هذه الوجوه وغيرها تفارق معرفة الله سبحانه لأن الله تعالى بذاته وصفاته مباين من جميع مخلوقاته، فإذا نفيت عنه خصائص المخلوقات وأثبت له صفات الإلهية، فقد عرفته حق معرفته.

ثم إن الخليفة لو وصف شخصه لإنسان بجميع صفاته وحلاه الجليلة منها والدقيقة بحيث لا يهمل منها شيء، لأمكن لذلك الإنسان أن يحضر صورته في خياله، فإذا رآه، لا شك يعرفه، كما نقرأ في الأخبار أن جماعة من اليهود والنصارى وجدوا صفات النبي صلى الله عليه وسلم في التوراة والإنجيل، فلما رأوا النبي صلى الله عليه وسلم عرفوه، فبعضهم آمنوا، وبعضهم كفروا حسدا من عند أنفسهم كما قال تعالى ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾ [البقرة:٨٩] فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به.

وكذلك لما بعث صلى الله عليه وسلم سمع طائفة في نواحي العرب بمجيئه عليه السلام، واستوصفوه من الذين أبصروه، فوصفوه لهم، فلما جاؤوا إليه وجدوه بين الأصحاب عرفوه في الحال.

كما ورد في الأخبار: أن فلانا لما وقع بصره على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أشهد أنك رسول الله.

وأن فلانا قال: ليس هذا بوجه كذاب، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب.

وأما قولهم: إنا لا ندرك حقيقة السمع والبصر، والراحة والألم، والخجل والوجل، وغير ذلك من معاني الباطن:

فاعلم أن هذا القائل إنما وقع إشكاله من حيث إنه اعتقد أن ما لا يصوره الخيال ولا يقدره الفكر، لا تعلم حقيقته، فلما تفكر في معرفة الألم واللذة مثلا، عجز عن أن يدرك صورتهما في خياله، أو يعرف مقدار كميتها في فكره، ظن أنه لا يعرف حقيقتهما!

وهذه مغالطة عظيمة، وأكثر من اعتقد أن الله تعالى لا يعرف حقيقة، إنما وقعت شبهتهم من هذا الوجه.

وبيان ذلك والكشف عنه هو:

أن التصوير والتقدير إنما يكون للأجسام فحسب، وهذه الإدراكات الباطنة من الخجل والوجل واللذة والألم والسرور والغم وغيرها، لا صورة لها فيصورها الخيال، لأنها معان وأعراض، وإنما يدرك وجودها والتمييز بين أغيارها وأضدادها، بالضرورة، وتدرك حقائقها بالعقل، إذ قد استخرج لكل معنى منها حد وحقيقة في كتب الحدود، ثم لو خلق لنا إدراكها؛ لأدركناها بالبصر، لكونها موجودة، وذلك الإدراك أيضا لا يقتضي صورها، بل إدراك لها على ما هي عليه من غير تصوير وتشكيك.

ومنها قولهم: إن الله تعالى إنما طلب منا الإيمان المطلق، ولم يكلفنا الاطلاع على حقيقة المعرفة فقال جل جلاله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ﴾[النساء:١٣٦] .

وقال تعالى ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٨٥].

فلما صح إيماننا بوجود الملائكة على الإطلاق دون الاطلاع على طبقاتهم وأعدادهم وهيئاتهم، وصح إيماننا بالكتب المنزلة دون المعرفة بجميع آياتها وألفاظها ومعانيها حرفا حرفا، وصح إيماننا بالرسل مطلقا دون معرفة أعدادهم وهيئاتهم وحقائقهم في أنفسهم وكيفية معجزاتهم، كذلك يصح إيماننا بالله تعالى إذا قطعنا بوجوده ووجود صفاته المنزهة عن صفات الخلق، دون الاطلاع على حقائقها والإحاطة بها.

الجواب عنهم قريب من الأجوبة المتقدمة، والنكتة فيه هي:

أن معرفة الله تعالى بخلاف معرفة الملائكة والرسل والكتب المنزلة، لأن تلك المعارف خبرية؛ فإنا لم نشاهد تكليم الله جبريل وموسى عليهما السلام.

وإنما بلغنا ذلك الخبر، وعلمنا أن القرآن الذي نقرأه في المصاحف هو كلام الله المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم بطريق التواتر، وكذلك لم نشاهد الملائكة والرسل عيانا، ولا وجدنا إلى معرفتهم من الدلائل العقلية سبيلا، فوجب لذلك علينا الإيمان بهم عن ظهر الغيب كما جاء.

فأما معرفة الله تعالى، فبخلاف ذلك؛ إذ لا تصح من طريق الخبر؛ لأن تلك الأشياء إنما تثبت بأخباره تعالى، فإذا كان أيضا وجوده ثابتا بالخبر، انحل رباط المعارف كلها، وبطل التوحيد وتحتم التقليد، وعبد كل أحد ما يريد.

فإذا صح أن معرفة الله سبحانه وتعالى خارجة من طريق معرفة الملائكة والرسل والكتب المنزلة إذ طريقها عقلي نظري، وطريق تلك الأشياء نقلي خبري فإذا لم يعرفه العبد بحقائق صفاته الواجبة عقلا، كان متبلدا في المعرفة حيرة وجهلا!

ومنها دعوى بعضهم أنه لا يجوز لأحد أن يقول إن الله تعالى يعرف بالكمال؛ لأن الكمال في مقابلته النقصان، فمن استحال نقصه استحال كماله، ولم يكن الله ناقصا فكمل.

الجواب:

يقال لهم: إنما يستحيل على الله تعالى ما يناقض صفات الإلهية، كالنقص والجهل والعجز والصغر، وأما الكمال: فهو ما توجبه الإلهية ولا تضاده؛ كالجلال والعظمة والجمال والكبرياء والعزة والجبروت وغير ذلك، فيجب أن يوصف به الله تعالى كما يوصف بهذه الصفات وإن كانت لها أضداد تنافي الإلهية.

فهذه معظم ما تمسكوا به نفاة المعرفة على الحقيقة من دعاويهم وشبههم»[1].

«ونختم الباب بسؤال لهم عظيم، وهو أصعب ما يوردونه وذلك قولهم:

إن لكلٍّ حقيقة كما جاء في الحديث وأنتم تزعمون أنا عرفنا الإله سبحانه حق معرفته، فأخبرونا ما حقيقة الإله إن عرفتموه بالحقيقة كما زعمتم؟

والجواب عنه: ما ذكره الشيخ الإمام أبو القاسم الأنصاري في كتابه المعروف بالغرر والدرر فقال رضي الله عنه:

إن عنيتم بالحقيقة الثبوت والوجود، فهو سبحانه موجود أزلي مقدس عن الأقدار والكيفيات الآيلة إلى التخصيص بالأقدار والنهايات، متعال عما لأجله افتقر إليه الحوادث، له الصفات العلى والأسماء الحسنى، التي هي مدلولات الأفعال ونعوت الجلال ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الروم:٢٧].

(١) نور الحقيقة (ص ١٩٩- ٢٠٥).

وإن عنيتم بالحقيقة البحث عن النوع والجنس فلا هو نوع لجنس ولا جنس لنوع، لا يناسب الخليقة ولا يناسبه الخليقة، ولا يتاخم موجودًا ولا يتاخمه موجود.

وإن عنيتم بالحقيقة ما يتعين به المحقق فيتعين ذاته وصفاته لعقول الطالبين.

ثم لا معنى للحقيقة سوى الوجود، وليس يصح قول من قال أعرف الوجود دون الحقيقة، فالحقيقة إنما هو المحقق، والوجود المعين هو الحقيقة والمحقق، فإن الوجود المطلق يشتمل الموجودات في ظن مثبتي الأحوال، والحقيقة تختص بالمحقق.

فإن قالوا: إنا نبحث عن الخاصية التي تميز ذاته تعالى عن غيرها؟

قلنا: قال بعض العقلاء: الذوات تتميز عن الإله، والإله يتعالى عن الاتصاف بالتميز عن غيره، لاستحالة التناهي عليه، وإنما تتميز الذات عن الذات، بالأقدار والأبعاد والنهايات وانحياز البعض عن البعض، وهذا لا بأس به.

ولو قال قائل: ذاته سبحانه تتميز للعقول دون الأوهام، لم يكن مبعدا.

وقد أثبت الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني لله سبحانه كونا يوجب له التقدس عن الأحياز.

وأشار بعض الناس إلى إثبات بينونة قديمة.

وقال القاضي رحمه الله تعالى: لله أخص وصف هو من الصفات النفسية النازلة منزلة الأحوال للمحدثين، يدرك الوجود عليها، وهل يعلم عند إدراك الوجود؟ له تردد فيه.

وقال ضرار من المعتزلة: لله تعالى ماهية تدرك بحاسة سادسة.

هذه مقامات الطالبين ومواقف السالكين طريق الحق، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق» وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وجاء في وصف علي رضي الله عنه: أنه الممسوس في ذات الله.

وكان الخليل صلوات الله عليه في مقام الطلب، فكان ينظر في الأجرام العلوية ويرجح بعضها على بعض من الأفول والزوال، وكان يقول في أثناء الطلب ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام:٧٧].

وهذا إنما قال بعدما حسم عروق الطمع، وعلم أن الصمدية تمتنع عن جولان الفكر وتتقدس عن تصرف الوهم، وتيقن أنه إن كان للعقل وصول؛ فليس إلا بتوفيق الله تعالى وتأييده، الذي هو واهب العقل، فقال ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام:٧٩] وعلم أن قصارى نظر الناظرين وطلب الطالبين الوقوف على احتياج المخلوقات وافتقارها إلى الله، وهو سبحانه ظاهر بآياته، متجل للعقول ببراهينه وبيناته، باطن بحقيقة صفاته وذاته»[١].

***

(١) نور الحقيقة (ص ٢٠٥، ٢١٢).

الشبهة الثالثة: القول بأن التواتر لا يفيد علما

تأتي هذه الشبهة التي يثيرها الملاحدة تجاه الدين الإسلاميِّ بالخصوص، لأن التواتر أساس في الاحتجاج بمعجزة القرآن ونبوة الرسول، وأخباره، وتشريعاته.

أولا: معنى التواتر لغة واصطلاحا:

التواتر لغةً: هو التتابع، وفي الحديث: «فلم يزل على وتيرة واحدة حتى مات» أي على طريقة واحدة مطردة يدوم عليها. وقال أبو عبيدة: «الوتيرة»: المداومة على الشَّيء، وهو مأخوذ من التواتر والتتابع. أو الوتيرة من الأرض: طريق تلاصق الجبل وتطرد. قيل: الوتيرة: الفترة في الأمر[١].

وقال الفيوميُّ: والوتيرة الطَّريقة، وهو على وتيرة واحدة، وليس في عمله وتيرة أي فترة. قال الأزهري: الوتيرة المداومة على الشيء والملازمة، وهي مأخوذة من التَّواتر وهو التتابع، يقال تواترت الخيل إذا جاءت يتبع بعضها بعضًا، ومنه: جاءوا تترى أي متتابعين وترًا بعد وترٍ[٢].

قال المناوي: سمي متواترا لما أنه لا يقع دفعة وإنما الذي يقع دفعة العلم الحاصل عنه. وقيل: لتواتر رجاله حيث جاءوا واحدا بعد آخر بفترة. قال التفتازاني: سمي به لأنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي[٣].

وأمَّا في الاصطلاح فلأجل كونِ التَّواتر من الأمور الأساسية الَّتي يبنى عليها النموذج المعرفي بصفة عامة في الإسلام، فنجده محطَّ البحث في العلوم الأصوليَّة سواءٌ في علم المنطق أو في تلك العلوم التي هي أصل لعلم الفقه، أو الحديث، أو اللُّغة حتَّى، نعني علم أصول الفقه، وعلم المصطلح، وعلم أصول اللغة.

ففي علم المنطق يقول الشيخ البنانيُّ في شرحه على السُّلم المنورق:

«المتواترات: وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة شهادة المخبر بأمر ممكن مستند إلى

(١) تاج العروس (باب الراء، فصل الواو مع التاء).

(٢) المصباح المنير (و ت ر).

(٣) انظر: اليواقيت والدرر شرح نخبة الفكر (١/ ٢٥٣) للمناوي، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٩هـ.

المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب، فينضم إلى العقل سماع الأخبار وإلى القضية قياس خفي وهو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما أخبر به هذا الجمع، فعلم أنه لا يعتبر التواتر فيما لا يستند إلى المشاهدة، وأما العدد الذي لا يحصل التواتر بأقل منه فالضابط فيه حصول اليقين بالحكم وزوال الاحتمال، وما ذهب إليه بعضهم من شرط الخمسة أو الاثني عشر، أو العشرين، أو الأربعين، أو السبعين فلا دليل عليه كما قال السعد، للقطع بحصول العلم من غير تقييد بعدد مخصوص، وذلك يختلف باختلاف الوقائع والمخبرين والمستمعين»[١].

وهذا شرح لكلمة (متواترات) في قول صاحب منظومة السلم المنورق الأخضريُّ:

وحجَّة نقلية عقلية — أقسام هذه خمسة جليَّة
خطابة شعر وبرهان جدل — وخامس سفسطة نلت الأمل
أجلها البرهان ما ألف من — مقدمات باليقين تقترن
من أوليات مشاهدات — مجربات متواترت
وحدسيات ومحسوسات — فتلك جملة اليقينيات

ويقول السخاويُّ في شرح ألفية الحديث إن المتواتر: «اصطلاحا:

هو ما يكون (مستقرًا في) جميع (طبقاته) أنه من الابتداء إلى الانتهاء ورد عن جماعة غير محصورين في عدد معين، ولا صفة مخصوصة، بل بحيث يرتقون إلى حدٍّ تحيل العادةُ معه تواطؤهم على الكذب، أو وقوع الغلط منهم اتفاقا من غير قصد.

وبالنظر لهذا خاصة يكون العدد في طبقة كثيرًا، وفي أخرى قليلًا؛ إذ الصِّفات العليَّة في الرواة تقوم مقام العدد أو تزيد عليه. هذا كله مع كون مستند انتهائه الحس من مشاهدة أو سماع؛ لأنَّ ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه، ونحوه»[٢].

ويقول ابن حجر العسقلاني في متنه نخبة الفكر:

«الخبر إمَّا أن يكون له طرقٌ بلا عدد معين، أو مع حصر بما فوق الاثنين، أو بهما، أو بواحد، فالأوَّل المتواتر المفيد للعلم اليقيني بشروطه، والثاني المشهور وهو المستفيض على رأي، والثالث العزيز، وليس شرطا للصحيح خلافا لمن زعمه، والرابع الغريب، وكلها سوى الأول آحاد»[٣].

---

(١) شرح البناني على السلم المنورق (ص ٢٠٩).

(٢) انظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (٤/ ١٥).

(٣) نخبة الفكر (ص ٤) لابن حجر العسقلاني، دار الحديث، القاهرة.

وقال المحليُّ في شرح الورقات:

«المتواترُ ما يوجب العلمَ، وهو أن يروي جماعةٌ لا يقعُ التَّواطؤُ على الكذب عن مثلهم، وهكذا إلى أن ينتهيَ إلى المخبر عنه فيكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد، كالإخبار عن مشاهدة مكة أو سماع خبر الله تعالى من النبي صلى الله عليه وسلم؛ بخلاف الإخبار عن مجتهد فيه كإخبار الفلاسفة بقدم العالم»[١].

وأما أصول اللغة فقال الإمام السيوطي في المزهر نقلا عن أبو البركات بن محمد الأنباري صاحب لمع الأدلة في أصول النحو:

«اعلم أن النَّقل ينقسم إلى قسمين: تواتر وآحاد، فأما التواتر فلغة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو يفيد العلم.

واختلف العلماء في ذلك العلم فذهب الأكثرون إلى أنه ضروري واستدلوا على ذلك بأن العلم الضروري هو الذي بينه وبين مدلوله ارتباط معقول كالعلم الحاصل من الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس وهذا موجود في خبر التواتر فكان ضروريا.

وذهب آخرون إلى أنه نظري واستدلوا على ذلك بأن بينه وبين النظر ارتباطا لأنه يشترط في حصوله نقل جماعة يستحيل عليهم الاتفاق على الكذب دون غيرهم فلما اتفقوا علم أنه صدق.

وزعمت طائفة قليلة أنه لا يفضي إلى علم البتة وتمسكت بشبهة ضعيفة وهي أن العلم لا يحصل بنقل كل واحد منهم فكذلك بنقل جماعتهم وهذه شبهة ظاهرة الفساد فإنه يثبت للجماعة ما لا يثبت للواحد فإن الواحد لو رام حمَل حِمل ثقيل لم يمكنه ذلك ولو اجتمع على حمله جماعة لأمكن ذلك فكذلك هاهنا.

وأما الآحاد فما تفرد بنقله بعض أهل اللغة ولم يوجد فيه شرط التواتر وهو دليل مأخوذ به واختلفوا في إفادته:

فذهب الأكثرون إلى أنه يفيد الظن وزعم بعضهم أنه يفيد العلم وليس بصحيح لتطرق الاحتمال فيه.

وزعم بعضهم أنه إن اتصلت به القرائن أفاد العلم ضرورة كخبر التواتر لوجود القرائن.

ثم قال: واعلم أن أكثر العلماء ذهبوا إلى أن شرط التواتر أن يبلغ عدد النقلة إلى حد لا يجوز على مثلهم الاتفاق على الكذب كنقلة لغة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب فإنهم انتهوا إلى حد يستحيل على مثلهم الاتفاق على الكذب.

(١) شرح المحلي على الورقات (ص ١٩٣) تحقيق: حسام الدين عفانة، جامعة القدس، فلسطين، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

وذهب قوم إلى أن شرطه أن يبلغوا سبعين.

وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا أربعين.

وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا اثني عشر.

وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا خمسة.

والصحيح هو الأول.

وأمَّا تعيينُ تلك الأعداد فإنَّما اعتمدوا فيها على قصص ليس بينها وبين حصول العلم بأخبار التواتر مناسبة، وإنما اتفق وجودها مع هذه الأعداد فلا يكون فيها حجة»[1].

إذن فمسألة التواتر من أعمدة العلوم سواء تلك النقلية المحضة، أم التي ازدوج فيها العقل والنقل، لكن وكما تقدم هناك من أنكر إفادة التواتر للعلم، ومعنى العلم هنا هو العلم القطعي.

لو أن زيدا جاءه عمرو وقال له إن أحدا من الناس(س) حصل له شيء ما هو (ص)، كأن يكون (س) فريق كرة قدم، و(ص) هو فوزه أو خسارته في إحدى المباريات مثلا، هذا الإخبار وهذه النسبة بين (س) و(ص) لن يصدق بحصولها زيد التصديق اليقيني القطعي بمجرد إخبار عمرو فقط، وذلك لأنه من الممكن أن يكون (عمرو) يخدع زيدا، يمازحه، حدثت له غفلة فنقل الخبر بصورة ناقصة، كأن نام مثلا أو انصرف قبل انتهاء المباراة، أو حصل له وهم ... إلخ من الأمور المتصور حدوثها تجعل عمرًا غير ناقل للخبر بصورة صحيحة مطابقة للواقع، لكن وفور انتهاء عمرو من إخبار زيد بالخبر، جاء بكر وأخبر زيدا بمثل ما أخبر به عمرو، ثم جاء خالد، وهكذا.

هل من المتوقع ألا يصدق زيد هذا الجمع من الناس في إخبارهم بالخبر (حصول: ص) لـ (س) إذا وصلوا مثلا لعشرة أو عشرين أو مائة، أو مثى فتصادف أن وسائل الإعلام الرسمية تحدث بنفس الأمر الذي أخبر به عمرو ورفاقه؟!

بالتأكيد إذا لم يؤمن ويصدق زيد بهذا الخبر -مع وضعنا في الاعتبار أن كل هؤلاء الناقلين صادقون أمناء- فهو خارج عن سياق مجتمعه، وفي عقله شيء!

فهناك لقطتان، اللقطة الأولى قبل اعتقاد زيد، والثانية عند اعتقاده بالخبر، فقبل اعتقاد زيد بالخبر بعد مجيء عمرو، وتلك مرحلة التشكك، يسمى الخبر بالنسبة لزيد (خبر آحاد) وعند وصول زيد لمرحلة التصديق اليقيني بالخبر يسمى الخبر بالنسبة لزيد (متواترا).

(١) انظر: المزهر للسيوطي (١/ ٨٩، ٩٠) تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

فخبر الآحاد لا يولد للإنسان يقينا بنفسه، بخلاف خبر التواتر يولد اليقين بسبب استحالة اجتماع كل هؤلاء المخبرين بالأخبار على الكذب.

وهذا المثال يأخذنا إلى أمرين بعد تصورنا لحقيقة التواتر:

أولا: عدد التواتر.

ثانيا: ما هي شبه المنكرين -وهو لب الموضوع- لإفادة التواتر لليقين.

وقبل الولوج في ذلك نتطرق للكلام على خبر الآحاد وكيف تعامل معه المسلمون بما يبين لنا أن الأمر ليس اعتباطيا بل هو أمر علمي وفق منهج محكم ومتين.

أهل السنة والجماعة في البحث الكلامي عدم الاستناد إلى غير المتواتر من الآحاد، وذلك لأن علم الكلام عند أهل السنة هو العلم الذي موضوعه بالأصالة ذات الله سبحانه وتعالى، وبالتالي لا يمكن أبدا أن ينسب المسلم لربه صفة بظنٍّ ولو كان راجحًا، بل لا بد من العلم القطعي.

وهو وإن كان تابعا لبحث قطعيات العقل، إلا أنه لكونه معلما مميزا في البحث العقلي عند المتكلمين أفردناه.

وقد استثني من تلك الآحاد ما كان مدلوله ثابتا بقطعي العقل ودليله أو بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، فعندئذ لم يعمل بهذا الآحاد مباشرة وإنما عمل إما بواسطة النص القطعي الثبوت والدلالة معا، أو بقطعي العقل.

يقول الإمام الرازي في أساس التقديس: «أما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فهو غير جائز يدل عليه بوجوه:

الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة، فلم يجز التمسك بها في معرفة ذات الله تعالى وصفاته.

إنما قلنا إنها مظنونة وذلك لأنا أجمعنا على أن الرواة ليسوا معصومين، وكيف والروافض لما أثبتوا عصمة علي رضي الله عنه وحده فهؤلاء المحدثون كفروهم، فإذا كان القول بعصمة علي رضي الله عنه أوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علي.. فكيف يمكنهم إثبات عصمة هؤلاء الرواة؟! وإذا لم يكونوا معصومين كان الخطأ عليهم جائزا، والكذب عليهم جائزا، فحينئذ لا يكون صدقهم معلوما بل مظنونا، فثبت أن خبر الواحد مظنون، فوجب ألا يجوز التمسك به؛ لقوله تعالى ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئًا﴾ ولقوله تعالى في صفة الكفار ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ ولقوله

﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ﴾ ولقوله ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ ترك العمل بهذه العمومات في فروع الشريعة لأن المطلوب فيها الظن، فوجب أن يبقى في مسائل الأصول على هذا الأصل.

والعجب من الحشوية أنهم يقولون: الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز، لأن تعيين ذلك التأويل مظنون، والقول في القرآن بالظن لا يجوز، ثم إنهم يتكلمون في ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد مع أنها في غاية البعد من القطع واليقين! فإذا لم يجوزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون، فبأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق تعالى وفي صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى.

الثاني: أن أجل طبقات الرواة قدرا وأعلاهم منصبا الصحابة، ثم إنا نعلم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين، والدليل عليه: أن هؤلاء المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه إلى ما لا ينبغي.

أليس من المشهور أن عمر طعن في خالد بن الوليد، وأن ابن مسعود وأبا ذر كانا يبالغان في الطعن في عثمان، ونقل عن عائشة رضي الله عنها أنها بالغت في الطعن في عثمان؟

أليس أن عمر قال في عثمان إنه كلف بأقاربه وقال في طلحة والزبير أشياء أخر تجري هذا المجرى؟

أليس أن عليًّا رضي الله عنه سمع أبا هريرة يوما أنه كان يقول: أخبرني خليلي أبو القاسم، فقال له علي: متى كان خليلا لك؟

أليس أن عمر رضي الله عنه نهى أبا هريرة عن كثرة الروايات؟

أليس أن ابن عباس طعن في خبر أبي سعيد في الصرف، وطعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين، وقال: كيف يصنع بمهراسنا؟

أليس أن أبا هريرة لما روى: من أصبح جنبا فلا صوم له، طعنوا فيه؟

أليس أن ابن عمر لما روى: إن الميت ليعذب ببكاء أهله؛ طعنت عائشة فيه، واستدلت بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾.

أليس أنهم طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس وقالوا: لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت؟

أليس أن عمر طالب أبا موسى الأشعري في خبر الاستئذان بالشاهد وغلظ الأمر فيه؟

أليس أن عليا كان يستحلف الرواة؟

أليس أن عليا قال لعمر في بعض الوقائع: إن قاربوك فقد غشوك؟

واعلم أنك إذا طالعت كتب الحديث وجدت من هذا الباب ما لا يعد ولا يحصى.

إذا ثبت هذا فنقول: الطاعن إن صدق فقد توجه الطعن في المطعون، وإن كذب فقد توجه على الطاعن، فكيف كان فالطعن لازم، إلا أنا إذا قلنا: إن الله تعالى أثنى على الصحابة في القرآن على سبيل العموم، وذلك يفيد ظن الصدق، فلهذا الترجح قبلنا روايتهم في فروع الشريعة، أما الكلام في ذات الله تعالى وفي صفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الرواية الضعيفة؟

الثالث: وهو أنه قد اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة، واحتالوا في ترويجها على المحدثين، والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها، بل قبلوها، وأي منكر فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الإلهية ويبطل الربوبية؟! فوجب القطع في أمثال هذه الأخبار بأنها موضوعة.

وأما البخاري ومسلم رحمهما الله فهما ما كان عالمين بالغيوب، بل اجتهدا واحتاطا بمقدار طاقتهما، فأما اعتقاد أنهما علما جميع الأحوال الواقعة في زمان الرسول عليه السلام قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن ترويجاتهم على أولئك المحدثين.

الرابع: أن هؤلاء المحدثين يجرحون الرواة بأقل العلل؛ أنه كان مائلا إلى حب علي رضي الله عنه فكان رافضيا فلا تقبل توبته، وكان معبد الجهني قائلا بالقدر فلا تقبل روايته، فما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته؟! إن هذا من العجائب!

الخامس: أن الرواة الذين سمعوا هذه الأخبار من الرسول عليه السلام ما كتبوها عن لفظ الرسول، بل سمعوا شيئا في مجلس، فثم إنهم رووا تلك الأشياء بعد عشرين سنة أو أكثر، ومن سمع شيئا في مجلس مرة واحدة ثم رواه بعد العشرين والثلاثين، لا يمكنه رواية تلك الألفاظ بأعيانها وهذا كالمعلوم بالضرورة، وإذا كان الأمر كذلك كان القطع حاصلا بأن شيئا من هذه الألفاظ ليس من ألفاظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل ليس ذلك إلا لفظ الراوي.

وكيف يقطع بأن هذا الراوي ما نسي شيئا مما جرى في ذلك المجلس؟! فإن من سمع كلاما في مجلس واحد ثم إنه ما كتبه وكرر عليه كل يوم، بل يذكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين.. فالظاهر أنه نسي منه شيئا كثيرا، أو يشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه، ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات الله تعالى وصفاته؟!

واعلم أن هذا الباب كثير الكلام، إلا أن القدر الذي أوردناه كاف في بيان أنه لا يجوز التمسك في أصل الدين بأخبار الآحاد والله أعلم»[1].

(١) أساس التقديس (ص ٢١٢) للإمام الرازي، عني بهما: أنس محمد عدنان، وأحمد محمد خير الخطيب، دار نور الصباح، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

عدد التواتر:

اختلف العلماء في القدر الذي يحصل به التواتر، أي تلك اللحظة التي يصل فيها المخبَر لليقين بالخبر الذي تواتروا عليه هل له عدد محدد، أو لا على قولين:

القول الأول: أنه ليس للتواتر عدد محدد.

والثاني أن للتواتر عددًا معينا.

فالقائلون بالعدد اختلفوا على أقوال:

فقيل: أربعة وذلك اعتبارا بأربعة شهداء، ورد بأنهم لو شهدوا بالزنا لا يفيد قولهم العلم لاحتياجهم إلى التزكية.

وقيل: خمسة وذلك اعتبارا بعدد اللعان.

وقيل سبعة، وقيل عشرة، قال الإصطخري: أقل عدد الجمع الذي يفيده خبره العلم عشرة، لأن الآحاد ما دونها.

وقيل اثني عشر، اعتبارًا بعدد النقباء في قوله تعالى: ﴿وَبَعَثۡنَا مِنۡهُمُ ٱثۡنَيۡ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢] -بعثوا- كما قال أهل التفسير- للكنعانيين بالشام طليعة لبني إسرائيل المأمورين بجهادهم ليخبروهم بحالهم، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك.

وقيل: أربعين؛ لأن الله تعالى قال: {يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ} وكانوا كما قال أهل التفسير: أربعين رجلا كملهم عمر رضي الله تعالى عنه بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم، فإخبار الله عنهم بأنهم كافؤوا نبيه صلى الله عليه وسلم يستدعي إخبارهم عن أنفسهم بذلك له ليطمئن قلبه، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك.

وقيل سبعين؛ لأن الله تعالى قال: {وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَا} أي للاعتذار إلى الله تعالى من عبادة العجل، ولسماعهم كلامه تعالى من أمر ونهي ليخبروا قومهم بما يسمعونه، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في ذلك.

وقيل أقله عشرون لأنه تعالى قال: {إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِ} فيتوقف بعث عشرين لمئتين على إخبارهم بصبرهم، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في ذلك.

وقيل: أقله ثلاث مئة وبضعة عشر، عدد أهل غزوة بدر[١].

والصحيح أن العدد ليس محصورا، بل الضابط في ذلك والمعتبر أن يبلغ المخبرون حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب.

قال الأصيلي: وإنما الضابط حصول العلم، فمتى أخبر هذا الجمع وأفاد خبرهم العلم علمنا أنه متواتر، وإلا فلا[٢].

قال إمام الحرمين:

«المطلوب من الخبر المتواتر وجدان الصدق على ثلج من الصدر في المخبر عنه، وما من عدد تمسَّك به طائفة إلا ويمكن فرض تواطؤهم على الكذب؛ فكيف يفيد النظر إلى عدد ربط به مقصود غير مناسب للمطلوب من الخبر المتواتر مع إمكان تصور الخبر على حكم الخلف الذي يبغي سامع الخبر انتفاءه.

وبالجملة: الأعداد التي تمسك بها هؤلاء منقسمة إلى ما تقدر معتبرة في أقاصيص وحكاية أحوال على وفاق وكان لا يمتنع أن يقع أقل من تلك المبالغ أو أكثر وإلى ما ورد في أحكام لا تعلق لها بالصدق والكذب فلا معنى للتَّمسُّك بها»[٣].

لكن المبالغة في أن عدد التواتر لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد فهو إسراف، قال إمام الحرمين: وأما من قال إن عدد التواتر لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد فقد أسرف فإن التواتر يقع بدون ذلك وإذا أخبر جمع كثير في بلدة عن واقعة شاهدوها واستجمع إخبارهم الشرائط المرعية التي نحن في تفصيلها فيحصل العلم الضروري بإخبارهم وهم بعض من أهل البلدة والخروج عن إمكان العدد لا يعتبر شرطا وليس عدد معظم أهل الدنيا خارجا عن إمكان البشر[٤].

وهذا الأمر ليس في أصول الفقه أو الحديث فحسب بل هو في علم أصول اللغة أيضا، قال ابنُ الأنباريِّ:

اعلم أن النقل على قسمين: تواتر وآحاد، فأما التواتر فلغة القرآن، وما تواتر من السنة وكلام العرب، وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو، يفيد العلم أي ضروريا، وإليه ذهب الأكثرون، أو

(١) انظر: شرح نخبة الفكر (ص ١٦٥، ١٦٦).

(٢) انظر: شرح نخبة الفكر (ص ١٦٣).

(٣) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢١٨).

(٤) البرهان في أصول الفقه (١، ٢١٩).

نظريا، ومال إليه آخرون، وقيل: لا يفضي إلى علم البتة، وهو ضعيف، وما تفرد بنقله بعض أهل اللغة ولم يوجد فيه شرط التواتر، وهو دليل مأخوذ به، فذهب الأكثرون إلى أنه يفيد الظن، وقيل: العلم وليس بصحيح، لتطرق الاحتمال فيه، ثم قال: وشرط التواتر أن يبلغ عدد النقلة إلى حد لا يجوز على مثلهم الاتفاق على الكذب في لغة القرآن، وما تواتر من ألسنة العرب، وقيل: شرطه أن يبلغوا خمسة، والصحيح هو الأول[١].

شروط الخبر المتواتر:

يشترط في الخبر المتواتر بالإضافة لشرط العدد الذي فصلنا أمره في النقطة السابقة عدة شروط:

أولا: الشروط التي ترجع إلى المخبرين:

شرط البعض أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا به غير مجازفين قال الزركشي: فلو كانوا ظانين ذلك لم يفد القطع، هكذا شرطه جماعة منهم القاضي أبو بكر. وقال ابن الحاجب: إنه غير محتاج إليه؛ لأنه إن أريد علم الجميع فباطل؛ لجواز أن يكون بعضهم ظاهرًا ومع ذلك يحصل العلم، وإن أريد علم البعض فلازم من شرط الحس[٢].

أن يعلموا ذلك عن ضرورة إما بعلم الحس من مشاهدة أو سماع وإما أخبار متواترة؛ لأن ما لا يكون كذلك يحتمل دخول الغلط فيه، فلا يحصل به العلم قال الأستاذ أبو منصور: فأما إذا تواترت أخبارهم عن شيء قد علموه واعتقدوه، بالنظر أو الاستدلال أو عن شبهة، فإن ذلك لا يوجب علما ضروريا؛ لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم، وتوحيد الصانع، ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فلا يقع لهم العلم بذلك؛ لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار، فإن المطلوب صدور عن العلم الضروري، ثم قد يترتب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص، فإن الحس لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن اصفرار المحبوب والمرغوب، وإنما العقل يدرك تمييز هذه الأحوال. قال: فالوجه اشتراط صدور الأخبار عن البديهة والاضطرار، هذا كلامه وغايته الحس أيضا؛ لأن القرائن المفيدة للعلم الضروري مستندة إلى الحس.

ثالثها: أن تكون مشاهدة الشاهدين للمخبر عنه حقيقة وصحيحة، فلا تكون على سبيل غلط الحس، فلذلك لا يلتفت إلى إخبار النصارى بصلب المسيح.

(١) تاج العروس (١/ ١٩).

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٩٥).

رابعها: أن يكون بصفة يوثق معها بقولهم، فلو أخبروا متلاعبين أو مكرهين على ذلك الخبر لم يلتفت إليه.

خامسها: أن يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب.

سادسها: أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى، وإن اختلفوا في العبارة، فإن اختلفوا في المعنى بطل تواترهم. وشرط ابن عبدان في كتابه المسمى بالشرائط في الناقلين شرطين: أحدهما: العدالة، قال: فلا يقبل التواتر من الفساق، ومن ليس بعدل على الصحيح من المذهب، ومن أصحابنا من قبله. والثاني: الإسلام، قال: فالتواتر من الكفار لا يصح على الصحيح من المذهب؛ لأنه لا خلاف أن أخبار الآحاد لا تقبل من الكفار والفساق وهي لا توجب العلم، فالتواتر الذي يوجب العلم أولى ألا يقبل منهم، ومن أصحابنا من قال: يقبل تواتر الكفار. اهـ والصحيح خلاف ما قال.

قال سليم في التقريب:

لا يشترط في وقوع العلم بالتواتر صفات المخبرين، بل يقع ذلك بإخبار المسلمين والكفار والعدول والفساق، والأحرار والعبيد، والكبار والصغار، إذا اجتمعت الشروط، وكذا قال أبو الحسين بن القطان في كتابه: ذهب قوم من أصحابنا إلى أن شرط التواتر في الكفار أن يكون منهم مسلمون للعصمة، وعندنا لا فرق بين الكفار والمسلمين في الخبر، وإنما غلطت هذه الفرقة، فنقلت ما طريقه الاجتهاد إلى ما طريقه الخبر، وصرح القفال الشاشي بأن الإسلام ليس بشرط، وإنما رددنا خبر النصارى بقتل عيسى؛ لأن أصله ليس بمتواتر؛ لأنهم بلغوه عن خبر: ولوما ومارقين، ثم تواتر الخبر من بعدهم، وكذلك قال الأستاذ أبو منصور. قال: ولا يشترط أن تكون نقلته مؤمنين أو عدولا، وفرق بينه وبين الإجماع حيث اشترط الإيمان والعدالة فيه أن الإجماع حكم شرعي، فاعتبر في أهله كونهم من أهل الشريعة، وقال ابن برهان: لا يشترط إسلامهم خلافا لبعضهم، وجرى عليه المتأخرون من الأصوليين، وقطع به ابن الصباغ في باب السلم من الشامل. فإن الشافعي قال في المختصر: ولو وقت بفصح النصارى لم يجز؛ لأنه قد يكون عاما في شهر وعاما في غيره، على حساب ينسئون فيه أياما، فلو اخترناه كنا قد عملنا في ذلك بشهادة النصارى، وهذا غير حلال للمسلمين. قال ابن الصباغ: هذا ما لم يبلغوا حد التواتر، فإن بلغوه بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، فإنه يكفي لحصول العلم، ومنهم من حكى فيه قولا ثالثا، وهو التفصيل بين أن يطول الزمان فيعتبر الإسلام لجواز التواطؤ، وإلا فلا يعتبر. حكاه الشيخ في التبصرة، ومنهم من فصل بين ما طريقه الديانات فلا مدخل لهم فيه، وما طريقه الأقاليم وشبهها فهل لهم مدخل بالتواتر فيه؟ هو محل الخلاف. وقد سبق عن

الماوردي أن العدالة شرط في التواتر دون الاستفاضة. وجزم الروياني بأن الحرية لا تشترط، وذكر وجهين في انفراد الصبيان به مع شواهد الحال بانتفاء المواطأة، فتحصلنا على وجوه، ولا يعتبر في المخبرين أن لا يحصرهم عدد، ولا يحويهم بلد، خلافا لقوم؛ لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لأفاد خبرهم العلم، ولا يشترط فيهم أن يكونوا مختلفي الأديان، والأنساب والأوطان خلافا لليهود، فإنهم شرطوا أن لا يكون نسبهم واحدا، وأن لا يكون سكنهم واحدا، والدليل على فساد ذلك أن قبيلة من القبائل المتفقة أديانهم وأنسابهم لو أخبروا بواقعة في ناحيتهم حصل العلم بخبرهم ضرورة، ولا يشترط أن يكون فيهم معصوم، خلافا للشيعة ولابن الراوندي. واعلم أن هذه الشروط لا بد منها، سواء أخبر المخبرون عن مشاهدة، أو لا عن مشاهدة، بل عن سماع من آخرين، فأما إذا حصل الوسائط فيعتبر شرط آخر، وهو وجود الشروط في كل الطبقات، وهو معنى قولهم: لا بد من استواء الطرفين والواسطة، فيروي العدد المذكور بالصفة السابقة عن مثله إلى أن يتصل بالمخبر عنه، أي يجب أن يكون حال من نقل عن الأولين كحال الأولين فيما علموه ضرورة، وكذلك النقلة في المرتبة الثانية ثم الثالثة ثم الرابعة إلى أن ينتهي إلينا، ولهذا لم يصح ما نقله النصارى عن صلب عيسى عليه السلام؛ لأنهم نقلوه عن عدد لا تقوم بهم الحجة ابتداء. وكذا ما نقلته الروافض من النص على إمامة علي، وبهذا تبين أن التواتر ينقلب آحادا، وربما اندرس دهرا. فالمتواتر من أخبار النبي -عليه السلام- ما اطردت الشرائط فيه عصرا بعد عصر، حتى انتهى إلينا، وهذا لا خفاء فيه. قال إمام الحرمين: ولكنه ليس من شرطه التواتر. قال: بل حاصله أن التواتر قد ينقلب آحادا، وليس من شرائط وقوع التواتر فلا يصح تعبيرهم باستواء الطرفين والواسطة، وخالفه ابن القشيري، وقال: ما هو من شروطه، لا من شرط حصول العلم، والعلم قد يحصل من غير تواتر، وقد ينبني على التواتر(١).

[شروط المتواتر التي ترجع إلى السامعين]

وأما ما يرجع إلى السامعين فأمور:

أحدها: أن يكون السامع له من أهل العلم، إذ يستحيل حصول العلم من غير متأهل له، فلذلك لا يكون مجنونا ولا غافلا.

ثانيها: أن يكون غير عالم بمدلوله ضرورة، وإلا يلزم تحصيل الحاصل، فلو أخبروا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان لم يفد علما. قال ابن الحاجب: وهذا إنما نشرطه على القول بأن العلم غير نظري. فإن قلنا: ضروري فلا يشترط، ونازع الجزري الإمام فخر الدين في تمثيله بأن النفي والإثبات

---

(١) البحر المحيط (٦/١٠٢).

لا يجتمعان، وقال: ليس هذا من باب ما ثبت بالخبر، وهو عجيب فإن مقصود الإمام أنه لما علمه السامع، صار معلوما له بالضرورة بإخبار المخبرين، كإخبار المخبرين بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وهو معلوم بالضرورة. ثالثها: أن يكون السامع منفكا عن اعتقاد ما يخالف الخبر إذن؛ لشبهة دليل أو تقليد إمام. ذكره الشريف المرتضى، وتبعه البيضاوي، وأما إذا كان عنده شبهة مشكلة في صدق الخبر لم يفد العلم.

ومراد الشريف بذلك إثبات إمامة علي -رضي الله عنه- بالتواتر، وإنما لم يحصل العلم لنا لاعتقاد متابعي النص لأجل الشبه المانعة لنا عنه، وهذا فاسد؛ لأن الشبهة لا تقوى على دفع العلوم الضرورية، وبناه على أن حصول العلم عقب التواتر بالعادة لا بطريق التولد، فجاز إخلافه بحسب اختلاف السامعين، فيحصل للسامع إذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك، ولا يحصل له إذا اعتقد نقيضه.

قال القرطبي: وهو باطل بآية الاستواء والمجيء، فإنه قد استوى في العلم بتواترها من اعتقد ظاهرها، ومن لم يعتقد، وقال الهندي: هذا وإن بناه على أصله الفاسد، ولكن لا بأس به، وقيل: يلزم عليه أن يجوز صدق من أخبرنا بأنه لم يعلم وجود الكبار، والحوادث العظيمة بالأخبار المتواترة؛ لأجل شبهة اعتقدها في نفي تلك الأشياء وهو باطل.

وهناك أمور تتعلق بالتواتر:

أولا: التواتر يدل على الصدق

قال الأستاذ أبو منصور: وزعم النظام وأتباعه من القدرية أنه قد يكون كذبا، وأن الحجة فيما غاب عن الحواس لا يثبت إلا بالخبر الذي يضطر سامعه إلى أنه صدق، سواء أخبر به جمع أو واحد. وأجاز إجماع أهل التواتر على الكذب، وأن يكون العلم الضروري واقعا بخبر الواحد، وهو باطل. والبراهمة: لا يفيد العلم، بل الظن. وجوز البويطي فيه. وفصل آخرون، فقالوا: إن كان خبرا عن موجود أفاد العلم، أو عن ماض فلا يفيده لنا أنا بالضرورة نعلم وجود البلاد البعيدة كبغداد، والأشخاص الماضية كالشافعي، فصار وروده كالعيان في وقوع العلم به اضطرارا، وقد قال الطفيل الغنوي مع أعرابيته في وقوع العلم باستفاضة الخبر ما دلت عليه الفطرة وقاد إليه الطبع.

قال إمام الحرمين: وما نقل عن السمنية أنه لا يفيد العلم محمول على أن العدد، وإن كثر، فلا اكتفاء به، حتى ينضم إليه ما يجري مجرى القرينة من انتفاء الحالات المانعة. وحاصله أن الخلاف

لفظي، وأنهم لا ينكرون وقوع العلم على الجملة، لكنهم لم يضيفوا وقوعه إلى مجرد الخبر، بل إلى قرينة، ووقوع العلم عن القرائن لا ينكره عاقل. وقال أبو الوليد بن رشد في مختصر المستصفى:

لم يقع خلاف في أن التواتر يفيد اليقين، إلا ممن لا يؤبه به، وهم السوفسطائية، وجاحد ذلك يحتاج إلى عقوبة؛ لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه، وإنما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه، فقوم رأوه بالذات، وقوم رأوه بالعرض وقوم مكتسبا. تنبيه: ظاهر كلام أصحابنا في الفروع جريان خلاف في هذه المسألة، فإن بيع الغائب عندهم باطل، فلو كان البيع منضبطا بخبر التواتر، ففي البحر قال بعض أصحابنا بخراسان: فيه طريقان، أحدهما: يجوز بيعه مطلقا كالمرئي، وقيل: فيه قولان[(١)].

هذا العلم ضروري لا نظري:

ولا حاجة معه إلى كسب كما نقله القاضي في التقريب عن الكل من الفقهاء والمتكلمين، وبه قال ابن عبدان في شرائط الأحكام، وابن الصباغ. وقال ابن فورك: إنه الصحيح. وقال أبو الطيب: إنه الصحيح المشهور.

وقال سليم: إنه قول الكافة، إلا البلخي. واختاره الإمام الرازي وأتباعه، وابن الحاجب. وقال صاحب الواضح: إنه قول عامة متكلمينا، ونقله في المعتمد عن الجبائي وأبي هاشم.

وذهب الكعبي إلى أنه مستثنى مفتقر إلى تقدم استدلال، ويثمر علما نظريا كغيره من العلوم النظرية، ووافقه أبو الحسين البصري وابن القطان كما رأيته في كتابه، ونقله القاضي أبو الطيب عن الدقاق. ونقله الإمام فخر الدين عن الغزالي، والذي في المستصفى أنه ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطة، كقولنا: القديم لا يكون محدثا، والموجود لا يكون معدوما، فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس: عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب، واتفاقهم على الإخبار عن هذه الواقعة. وهذا الذي ذكره الغزالي يقرب منه قول إمام الحرمين: إنه قد كثر الطاعن على قول الكعبي إنه نظري، والذي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على النظر في ثبوت أمارات جامعة وانتفائها، فلم يعن الرجل نظرا عقليا، وفكرا سبريا على مقدمات ونتائج، فليس ما ذكره إلا الحق، وتبعه ابن القشيري، وإذا تبين توارد إمام الحرمين وتلميذه على ذلك، وتنزيل مذهب الكعبي عليه، لم يبق خلاف. وقال إلكيا: ما ذكره الكعبي يرجع إلى سبب العلم، يعني أن العلم لم يحصل، وليس الخلاف في هذا، إنما الخلاف في أن الخبر إذا حصل بشرائطه هل يوجب العلم من غير نظر؟ واعلم أن الكعبي لا يجوز أن يخالف في هذا، فإنا نرى العلم يحصل للنساء والصبيان من غير نظر، وإلا

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ١٠٥).

فالكعبي لا ينكر المحسوس ويقول: لم أعلم البلاد الغائبة إلا بالنظر، وما كان ضروريا يعلم ضرورة؛ لأنه لا يربط النظر.

قال: وقاضينا أبو بكر يقول: أعلم أن العلم ضرورة، وأعلم بالنظر أنه ضروري، فجعل العلم به بالنظر يدرك، والمعلوم الثاني وهو صدق المخبرين مدركا بالنظر ووجه النظر تيسير مدارك البحث الذي يظن المخالف أنه يتطرق منه إلى العلم، وإذن بطل تعين كونه مدركا بالضرورة، وهذا بعيد، فإنه يلزم مثله في العلم باستحالة اجتماع الضدين، فبطل ما رآه القاضي، وصح ما قلناه من أن الكعبي إنما ادعى النظر في السبب الأول، لا في العلم بصدق المخبرين. اهـ

ويدل له أن ابن القطان احتج على أنه ليس ضروريا بأن العلم به لا يزيد المعجزة، ونحن لم نعلمها إلا بالاستدلال، فكذا الخبر. وفي المسألة مذهب ثالث: وهو أنه بين المكتسب والضروري، وهو أقوى من المكتسب، وليس في قوة الضروري. قاله صاحب الكبريت الأحمر. ورابع: وهو الوقف ذهب إليه الشريف المرتضى. وقال صاحب المصادر: إنه الصحيح. واختاره الآمدي، وإذا قلنا بأنه نظري، فهو بطريق التوليد عند القائلين به، وإلا ففيه خلاف عندهم؛ لترتبه على فعل اختياري، ووجه الآخر القياس على سائر الضروريات.

إذا ثبت وقوع العلم عنه وأنه ضروري أي المتواتر فاختلفوا إلى ماذا يستند؟

فالجمهور أطلقوا القول باستناده إلى الأخبار المتواترة، وأنكر إمام الحرمين هذا، ورأى أنه يستند إلى القرائن. ومنها كثرة العدد الذي لا يمكن معه التواطؤ على الكذب، وطرد أصله. هذا في خبر الواحد إذا احتفت به قرائن، وقال: إنه يفيد القطع[١].

شبهات القائلين بعدم إفادة التواتر للعلم

- - الأَوَّل أنَّه لو جاز أن تخبر جماعة بما يفيد العلم لجاز على مثلهم الخبر بنقيض خبرهم كما لو أخبر الأوَّلون بأنَّ زيدا كان في وقت كذا ميتا ونقل الآخرون حياته في ذلك الوقت بعينه؛ فإن حصل العلم بالخبرين لزم اجتماع العلم الضروري بموته وحياته في وقت واحد معين وهو محال، وإن حصل العلم بأحد الخبرين دون الآخر فلا أولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية. وقد تقدم الكلام على هذه الشبهة والرد عليها.

(١) البحر المحيط (٦/ ١٠٧).

- الثاني أنه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بما ينقله اليهود عن موسى والنصارى عن عيسى من الأمور المكذبة لرسالة نبينا التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب علمنا بها واجتماع علمين متناقضين محال، والرد عليها أن من شرط التواتر أن يكون النقلة عددا لا يصح التواطؤ منهم على الكذب وأن يستوي طرفاه ووسطه وهذه الشروط لم تتكامل فيما يروونه هؤلاء لأن روايتهم ترجع إلى عدد يسير فلهذا لم يقع العلم بخبرهم، قال الآمدي يصح هذا لو قلنا إن العلم يحصل من خبر كل جماعة؛ وإن خبر كل جماعة تواتر وليس كذلك؛ وإنما دعوانا أن العلم قد يحصل من خبر الجماعة، ولا يلزم أن يكون خبر كل جماعة محصلا للعلم[١].

- الثالث أنه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف في نبوة نبينا أحد لأن ما علم بالضرورة لا يخالف وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علمنا أن خبر التواتر لا يفيد العلم. قال الآمدي: هذا الإلزام غير صحيح لأن التواتر إنما يفيد العلم في الإخبار عن المحسوسات والمشاهدات، والنبوة حكم، فلذلك لم يثبت بخبر التواتر الناس في السماع وقوة الفهم والاطلاع على القرائن المقترنة بالأخبار المفيدة للعلم، فمخالفة من يخالف غير قادحة فيما ندعيه من حصول العلم به لبعض الناس. كيف وإنا لا ندعي أن كل تواتر يجب حصول العلم بمخبره مطلقا لكل أحد لتفاوت الأحوال بما يناقض ذلك.

- الرابع أنه لو كان العلم الضروري حاصلا بخبر التواتر لما وقع التفاوت بين علمنا بما أخبر به أهل التواتر من وجود بعض الملوك وعلمنا بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات واستحالة اجتماع الضدين وأن الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين لأن الضروريات لا تختلف ولا يخفى وجه الاختلاف في سكون النفس إليهما.

- والخامس هو أن ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به أهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بأن ما شاهدناه بالأمس من وجود الأفلاك الدائرة والكواكب السيارة والجبال الشامخة أنه الذي نشاهده اليوم مع جواز أن يكون الله تعالى قد أعدم ذلك وما نشاهده الآن قد خلقه الله تعالى على مثاله فإذا لم يكن هذا يقينيا فما لا يزيد عليه في الجزم والاعتقاد أيضا لا يكون يقينيا.

قال الآمدي: الإلزام الرابع والخامس، فإنما يصح أن لو ادعينا أن ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الأمور البديهية، وليس كذلك بل إنما ندعي العلم العادي.

(١) الإحكام (٢/ ٢٨). والتبصرة (ص ٢٩٢).

وعلى هذا، فلا يخرج عن كونه علما بتقاصره عن العلوم البديهية، ولا بمساواته لما قيل من العلوم العادية.

- ◈ - السادس أنه لو كان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر لما خالفناكم فيه لأن الضروري لا يخالف، قال الآمدي: وأما الإلزام السادس: فحاصله يرجع إلى المكابرة والمجاحدة، وذلك غير متصور في العادة في خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ. ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علما ضروريا؛ لكان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالمحسوسات مما يخرجه عن كونه علما ضروريا، وهو خلاف مذهب السمنية، وما هو اعتذارهم في خلاف السوفسطائية في العلم بالمحسات يكون عذرا لنا في خلافهم لنا في المتواترات[1].

***

(١) الإحكام للآمدي (٢/ ٢٨).